Puțini au fost intelectualii înzestrați cu credință care, puși în situații-limită de existență, să nu se fi dezis de ea prin comportamentul lor. Prin greșelile, compromisurile și uneori abjecțiile pe care le-au săvîrșit, ei au arătat că între teoria despre religie și viața practică în granițele aceleiași religii nu există nici o legătură. Tocmai de aceea scrierile lor despre credință și religie nu-ți pot inspira încredere. Le citești știind că totul e teorie scrisă și nu trăită.

Nimic din toate acestea nu are valabilitate în cazul lui Mircea Vulcănescu. Scrierile lui despre religie își trag valabilitatea din chiar felul tragic în care acest om a ales să-și încheie viața. Și astfel, citindu-le în lumina jertfei lui Vulcănescu din închisoare, textele lui interbelice îți inspiră o încredere fără reticențe. Sînt pagini uimitoare în care, din loc în loc, trăiești cu convingerea că ai de-a face cu gînduri premonitorii, vestind ceea ce urma să se întîmple. Și numai așa înțelegi că, în tot ce a scris despre religie sau credință, Vulcănescu nu mințea, nu făcea teorie, ci mărturisea ce trăia el însuși, se mărturisea pe sine. Vulcănescu este un caz unic de intelectual al cărui adevăr creștin s-a dezvăluit o dată cu moartea lui. De aici și importanța textelor lui religioase.

Alte apariții în aceeași colecție:

Mircea Vulcănescu *De la Nae Ionescu la « Crite*

Andrei Pleșu *Despre îngeri*

ISBN 973-50-0626-X



Mircea Vulcănescu • Bunul Dumnezeu cotidian

Mircea Vulcănescu

Bunul Dumnezeu cotidian

STUDII DESPRE RELIGIE





Humanitas

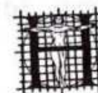
MIRCEA VULCĂNESCU (1904–1952) a fost filozof, sociolog, economist și profesor de etică. Studii universitare de filozofie și de drept la București, continuate printr-o specializare la Paris. Asistent de sociologie și de etică la catedra profesorului Dimitrie Gusti, a participat la campaniile monografice, impunîndu-se ca „filozoful“ școlii de sociologie de la București. Unul dintre teoreticienii „tinerei generații“, deosebit de activ în cadrul Asociației „Criterion“. Referent la Oficiul de studii al Ministerului de Finanțe, director al Direcției Vămilor și al Datoriei Publice, unul dintre conducătorii Asociației Științifice pentru „Enciclopedia României“. După 1937 s-a preocupat de elaborarea unui model ontologic al ethosului românesc, ilustrat de lucrări ca *Omul românesc*, *Ispita dacică*, *Existența concretă în metafizica românească* și *Dimensiunea românească a existenței*. În perioada celui de-al doilea război mondial a fost însărcinat cu gestiunea financiară a treburilor țării. Ca fost subsecretar de stat la Ministerul de Finanțe (ianuarie 1941–august 1944) în guvernul lui Ion Antonescu, a fost judecat și condamnat la opt ani de temniță grea. A murit în închisoarea de la Aiud.

MIRCEA VULCĂNESCU

Bunul Dumnezeu cotidian

STUDII DESPRE RELIGIE

Ediție îngrijită de
MARIN DIACONU



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
VULCĂNESCU, MIRCEA
Bunul Dumnezeu cotidian: studii despre religie /
Mircea Vulcănescu; ed. îngrij. de Marin Diaconu. – București:
Humanitas, 2004
ISBN 973-50-0626-X

I. Diaconu, Marin (ed.)

2

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/222 85 46, fax 021/224 36 32
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/223 15 01,
fax 021/222 90 61, www.librariilehumanitas.ro

ISBN 973-50-0626-X

MIRCEA VULCĂNESCU – FILOZOF AL RELIGIEI

Pînă acum, în *istoria filozofiei românești, singura* problematizare filozofică serioasă asupra manifestărilor religioase, spirituale și practice, este aceea înfăptuită în cadrul școlii filozofice a lui Nae Ionescu. Meditările, generalizările, teoretizările și filozofările de pînă la primul război mondial, ca și cele de după 1947 și pînă în 1989 au fost de două tipuri: fie sporadice, nesistematice și fără adîncime filozofică, în epoca modernă, fie de pe fundamente materialist dialectice și istorice, fundamente ce sînt prin esența lor ateiste și fără o specială investigare filozofică, ci una predominant — dacă nu aproape exclusiv — politologică și propagandistică. *Iar deschiderea către filozofia* religiei din anii '90 este — pînă acum, prin ceea ce s-a publicat și s-a practicat în viața filozofică și spirituală în genere — una culturalizator-propagandistică (chiar dacă acest ultim termen a ieșit din uz, înlocuit fiind, pentru practicieni, cu pretențiosul și prețiosul de „analist" ...) —, deschidere nețărmurit desfășurată înspre talgerul religiei.

Le-a fost dat lui Nae Ionescu și elevilor săi să-și apropie, divers și unitar, viziunea și practica religioasă, să le problematizeze, chiar trăindu-le și filozofic speculativ, și să elaboreze o suită de lucrări de filozofie a religiei așezate în istoria filozofiei autohtone.

Ca și pentru cîmpul metafizicii ori cel al logicii, înaintemergătorul, deschizătorul de drumuri prin fundamente edificate este Nae Ionescu însuși, „Profesorul" sau, mai simplu și camaraderește, dar cu suficientă deferență intelectual-culturală, „Nae". El își deschide, la sfîrșitul lui 1919, cariera universitară, pentru aproape două decenii, cu lecția inaugurală *Funcțiunea epis-*

temologică a iubirii, veritabilă prelegere de autentică filozofie a religiei. Apoi, vreme de cîțiva ani, în concreștere epistemică și sistematică, Nae Ionescu conturează și amplifică filozofia religiei prin cursuri profesate concrescător între 1920–1929.

Începutul, Nae Ionescu l-a făcut chiar în primul an de predare a unui curs, în 1920–1921, cînd cursul de metafizică a avut ca temă generală *filozofia religiei*, cu particularizarea în „Soluții filozofice în problema Dumnezeirii (teism, panteism, deism, ateism)". În anul universitar 1923–1924, profesorul revine la metafizica religiei și prezintă raportul dintre metafizica generală și religie, cu o privire filozofică asupra religiei. Nae Ionescu a continuat, în anul școlar 1924–1925, cu „Fenomenologia actului religios" (curs litografiat, tipărit de patru ori în cursul anilor '90 și a cincea oară inclus în ediția de *Opere*, vol. I, 2000; este primul curs litografiat al profesorului de metafizică și logică). Mai apoi, după o întrerupere de doi ani (în care a tratat problematici propriu-zise *metafizice și logice*, după titulatura conferinței din cadrul catedrei conduse de C. Rădulescu-Motru), profesorul a coborît într-un regional și a adîncit „Filozofia protestantismului" (1927–1928); în anul universitar următor (1928–1929), el a atacat metafizic un alt regional, prin cursul „Filozofia catolicismului". Din păcate, aceste cursuri n-au fost litografiate (și încă n-am identificat acele însemnări sau stenograme ale cîtorva lecții, despre care scrie Mircea Vulcănescu în *Introducerea* la *Istoria logicii*, 1941).

La seminar, Nae Ionescu n-a discutat special în nici un an universitar tema filozofiei religiei, a vieții religioase, pe care a preferat să o atace în modalitatea „filozofării practice", a publicisticii, începînd de la *Noua Revistă Română*, continuînd la *Ideea Europeană* și, îndeosebi, cu faza maturității și a încoronării de la cotidianul *Cuvîntul*, mai ales prin rubrica „Duminica", încă și prin numeroase articole de doctrină, de atitudine ori polemice. Au fost identificate peste 400 de articole cu problematică religioasă (adunate în „integrala" *Teologia*, ediție de Dora Mezdrea; Sibiu, Editura Deisis, 2003, 671 p.).

Dacă a fost ca Nae Ionescu să fie *cel dintîi filozof al religiei român*, a fost să fie ca elevi ai lui să urce, în modalități diverse, pe podișul speculativ plăsmuit de Profesor și n-a fost să

fie ca toți, laolaltă, să edifice ceva comparabil cu construcția filozofic religioasă a *maestrului*.

Așadar, din rîndul școlarilor lui Nae Ionescu, mulți s-au dedicat cercetării fenomenului religios și doar puțini meditării speculative asupra gîndului religios. Dinspre teologie venea doar *George Racoveanu*, care a practicat *publicistica religioasă* (nu și cea de filozofie a religiei), a cercetat creația artistic-religioasă și după războiul mondial ultim s-a aflat și a murit în Apus;

dinspre literatură, îndeosebi *Paul Sterian* și *Sandu Tudor* au trăit autentic religiosul în formă *poetică*;

iar într-o modalitate intens *problematizantă*, *Mihail Sebastian* a vrut să prindă semnificații sociale și istorice ale *iudaismului*, trăind nemijlocit drama integrării în comunitatea românească, îmbrîncit și de unii români (nu și de Nae Ionescu!), și de unii dintre evrei, într-o vreme deosebit de tensionată în planul ideologicului, aspirație, strădanie și trăire pe care le-a promovat publicistic și le-a transfigurat literar;

Mircea Eliade — personalitate nețărmurit plurivalentă — a pornit de la cunoașterea unor diverse fețe religioase ale omului și a ajuns la *omul religios* în concretețea lui, om religios investigat și descris istoric ori transfigurat literar, realizîndu-se ca *savantul* (om de știință) cunoscut în lumea *mai mult* lată decît intensă; el a fost asistentul de metafizică al lui Nae Ionescu în anii '30; n-avem decît întîmplătoare informații (din jurnale personale, din memorialistică, din presa vremii ori din relatări orale) despre seminariile și lecțiile de metafizică ale asistentului (de ce oare, el însuși „uită" adesea că a fost asistent de metafizică?!...) — este adevărat și drept că a fost asistent în anii în care Profesorul nu mai preda filozofia religiei, ci se orientase către logica colectivelor...;

Emil Cioran — singurul ardelean dintre elevii profesorului (să fi însemnat ardelenismul lui ceva?...) — este așa de puțin naeionescian, mult prea dedat cîntării metafizice a „răului" și mult prea *personal* chiar și în fața „lacrimilor sfinților", încît mai degrabă voia (cu clasica ironie cioraniană, simpatizată de Nae Ionescu, căci era o afinitate electivă reciprocă...) să mănînce cu sare scoasă din mină de „ocnașul Nae" (pe cînd aces-

ta avea domiciliu forțat), decît să-l continue constructiv, filozofic și ortodox simpatetic;

iar *Constantin Noica* — după o convorbire cu cele sfinte de prin 1940 (vezi numărul unic al ziarului *Adsum*) — s-a vrut și s-a realizat ca *filozof*, îndeosebi ca metafizician care construiește cu istoria filozofiei universale și a celei *românești, preocupat de conturarea unui model ontologic românesc, încît n-a mai găsit răgazul speculativ să coboare la, să se îndure și de nivelul religiosului (filozoful metafizican poate pune între paranteze fenomenologice pe Dumnezeu*, nu însă și Divinitatea, cînd ambiționează elaborarea unui sistem filozofic, așa cum reușește Noica în a doua jumătate a veacului trecut); moartea l-a surprins pe cînd se înălța să dea lecții de filozofie (după ce, altcîndva, dăduse și lecții de înot ori de limbă engleză...) celor „născuți în Cosmos" (deși nu le terminase nici pe cele adresate celor de-aici, de la Păltiniș și din întreaga țară);

(nu dintr-o deformare vulcănesciană, cred că) numai *Mircea Vulcănescu* l-a continuat pe Nae Ionescu — în același timp rotitor cu Profesorul — în preocuparea de *filozofie a religiei* și de *publicistică religioasă*. (Această carte vrea să argumenteze și să probeze...) Este, în scrierile lui, și o anume deschidere către sociologia religiei, îndeosebi în modalitatea arheologiei sociale. Oricum, nici Mircea Vulcănescu, prin ceea ce ne-a lăsat — și probabilitatea ca să mai fie și alte lucrări decît cele pe care le știm este mică; sau, de se vor mai găsi, acelea nu vor fi scrieri fundamentale, care să răstoarne generalizările de pînă acum — nu s-a ridicat la nivelul speculativ și publicistic al Profesorului, deși sînt o serie de adîncimi către care merită și trebuie să te afunzi.

Desigur, atît pentru Profesor, cît și pentru Elevi, *investigația*, analiza și generalizarea *istorică se înfăptuiesc pe realitatea* spirituală care *sînt cursurile, studiile, articolele, cronicile etc.* și *abia se deplîng virtualitățile frînte prin împrejurări istorice sau individuale*. La judecata de apoi a Istoriei dăm seamă de fapte instituite în realitatea spirituală și doar în capitolul final, cel de morală a istoriei, ne putem lăsa impresionați la nivelul sensibilității culturale, ne putem plînge ori aruncăm tardive blesteme...

Fără îndoială, scrierile din culegerea de față, corelate și cu altele, aflate la confluența filozofiei cu religia, probează că la

Mircea Vulcănescu avem conturată o viziune filozofică asupra faptului, a fenomenului religios. De îndată se cuvine a nuanța că nu este o viziune amplă și sistematic, metafizic elaborată, atît întrucît gînditorul nu și-a propus, nu și-a fixat ca ideal intelectual elaborarea unei ample și profunde viziuni filozofice asupra religiei, avînd o chemare și o vocație de tip enciclopedic, una filozofică, sociologică, însoțită de o practică economică, cu cercetări și studii de specialitate și o carieră universitară ca asistent de etică al profesorului Dimitrie Gusti.

Din mulțimea studiilor elaborate și a conferințelor susținute pe parcursul temporal a două decenii, între 1923 și 1946, o suită dintre ele au o problematică religioasă, de *filozofie* a religiei, de sociologie a religiei, de publicistică religioasă ori cu implicații religioase. Oricum, problematica religioasă, alături de cele filozofică, sociologică, cultural-literară și economică, este una centrală în interesul spiritual al lui Mircea Vulcănescu. Ea este vie pe întregul parcurs al celor două decenii, de la articole apărute în *Buletinul Asociației Studenților Creștini din România* la conferințe cu caracter religios de la începutul anilor '40.

Sub aspect formal, unele scrieri sînt ample studii, altele articole, altele conferințe — rostite în cadrul unor cicluri religioase organizate de varii asociații, fundații — iar altele sînt simple însemnări, *uneori scrise pentru o autoclarificare*, purificare ori liniștire și care au fost uitate (deliberat) în sertarul cu manuscrise, turnat mai apoi în „cele două lăzi" cu însemne spirituale ale trecerii prin lume a lui Mircea Vulcănescu și *ale revărsării* dincolo de vremelnicia unor vremuri.

Avem în față, așadar, fie profunde studii istorico-filozofice, cum este cel intitulat „Două tipuri de filozofie medievală", fie pătrunzătoare studii sistematice, cum este „Logos și Eros în metafizica creștină", fie întinse manuscrise ale unor conferințe, cum sînt „Gîndirea religioasă contemporană", „Creștinul în lumea modernă", *fie articole de atitudine* — vezi grupajul privitor la „chestia Pascaliei" —, fie cronici religioase sau simple note publicistice.

Pentru o bună înțelegere a viziunii vulcănesciene asupra fenomenului religios, trebuie ținut seama de mulțimea factorilor care au înrîurit, au condiționat ori au determinat cauzal elabo-

rarea viziunii vulcănesciene. Altfel spus, trebuie ținut seama de vastele lui cunoștințe, de studiile publicate de ordin filozofic, sociologic ori cultural-istoric, de buna lui înstăpînire a limbajului filozofic și a celui teologic, a izvoarelor — *Biblia* situîndu-se în primul plan, încă și lucrări de interpretare, de comentarii biblice, de la cele ale sfinților părinți la cele clasic-filozofice ori ale unor filozofi contemporani, a problematicii religioase și a importante scrieri de filozofie a religiei; cum trebuie ținut seama și de sensibilitatea, de trăirea, atitudinea, convingerea creștină a lui Vulcănescu. El a fost o fire profund religioasă, fire accentuată prin experiența trăită în urma „accidentului de la Pasărea", ca și asecerist de frunte sau membru activ și cu funcție al Federației Franceze a Asociațiilor Creștine Studențești, unul care a meditat îndelung, în baza unei „cunoașteri spornice", la diversele înțelesuri ale gîndului religios, îndeosebi ale celui ortodox, încă și cu o bună deschidere și înțelegere către alte modalități creștine. Iar atitudinea lui autentic creștin-ortodoxă s-a manifestat îndeosebi prin participarea la campania de presă din iarna și primăvara lui 1929, dusă prin *Cuvîntul* împotriva Sinodului, împreună cu alți tineri ca Paul Sterian, Sandu Tudor ori George Racoveanu și sub îndrumarea lui Nae Ionescu pe „chestia Pascaliei", a datei prăznuirii Sf. Paști.

Din ansamblul unei asemenea determinări și cel al caracteristicilor viziunii vulcănesciene asupra religiei, detașez și prezint succint, în continuare, doar trei aspecte: unul de ordin epistemologic, altul privește convertirea unei polemici personale într-o confruntare de idei și al treilea privitor la cunoașterea și la participarea la viața filozofică și religioasă a Parisului din anii '20.

În spirit naeionescian, Mircea Vulcănescu adîncește problematica religioasă printr-un demers epistemologic de tip clasic kantian. Se știe că filozoful din Königsberg se întreabă, încă de la începutul *Criticii rațiunii pure*, cum de sînt posibile „judecățile sintetice apriori"? Iar în cazul filozofiei creștine, acele „judecăți sintetice" sînt tocmai dogmele creștine (vezi, de pe alte poziții metafizice și epistemologice, pe Lucian Blaga, cu al lui *Eon dogmatic*...), dogme aflate în dialog, în tensiune și în unitate cu fundamente metafizice, speculative de genul celor elaborate de Platon (vezi și aducerea lui Platon spre viziunea religioasă,

înfăptuită de teologi medievali, moderni sau chiar contemporani, ca și clasica iconografie Platon și Sibilele de pe zidurile exterioare — nu și interioare! — ale unor mînăstiri din Nordul Moldovei ori ale unor biserici din Gorj), ori elaborate de René Descartes sau de Leibniz.

Prilejul adîncirii problematicii filozofiei religiei creștine, sub acest aspect, îi este oferit lui Mircea Vulcănescu de un ciclu de conferințe organizat în cadrul Căminului studențesc „Sf. Augustin" din București, în toamna lui 1940. (Vezi textul conferinței „Posibilitățile filozofiei creștine", în culegerea de față.)

Chiar și atunci cînd intră într-o polemică, Mircea Vulcănescu trece cu ușurință și necesar de la o răfuială personală la polemica de idei. Se știe că una dintre caracteristicile esențiale ale vieții spirituale din România interbelică o constituie, fără îndoială, tensiunea dramatică, spiritul viu, polemic cu care au fost dezbătute cîteva problematici culturale, îndeosebi ideologice.

Este o modalitate pe care n-o realizează etapa de după 1948 (cu excepția disputei în jurul protocronismului), cînd — prin oficializarea unei singure ideologii, tolerarea celei religioase și lupta aprigă împotriva celei „burgheze, imperialiste", îndeosebi pînă prin 1963 — „lupta ideologică" este monolog, nu dialog, nu polemică. (Căci ce putea să-i răspundă Arghezi lui Sorin Toma, cu al său *Poezia putrefacției sau putrefacția poeziei*, apărut în „Scînteia"? Și, mai exact spus, cu *cine* să polemizeze Poetul, cu neica Nimeni?! La fel cum, într-un alt exemplu — care, deci, e mai mult decît un caz —, *de ce* Blaga să-i răspundă Apostolului Pavel la articolul *Gnoseologia mistică a lui Lucian Blaga*, apărut în 1957 în „Cercetări filozofice"?!)

Istoriografia noastră literară (și mai ales cea filozofică) n-a pus suficient în lumină spiritul polemic manifestat din plin în etapa interbelică.

Sînt clasice cîteva polemici, care au fost descrise mai în amănunțime: Tudor Arghezi — Ion Barbu, Nicolae Iorga — Mircea Eliade, Dan Botta — Lucian Blaga, Blaga–Rădulescu-Motru, Camil Petrescu — Lovinescu sau cea în jurul lui *Nu* al lui Eugen Ionescu. Dar n-am citit încă un studiu de sinteză asupra acestor polemici.

Astfel de polemici au fost mai degrabă interpersonale — desigur, pe o idee sau pornind de la o idee — ; doar că, asupra modalității de manifestare și-au pus prea mult pecetea tipul (și forma concretă) de personalitate ale polemistului.

După disputa — vreme de un deceniu și mai bine — în jurul „tinerei generații" (a nu se confunda cu generația tînără), poate că cea mai vie polemică a stîrnit-o cartea lui Mihail Sebastian *De două mii de ani*. De fapt, nu atît cartea, romanul, cît *Prefața* lui Nae Ionescu.

Anul 1934 este — pentru istoria noastră spirituală — an de „ruptură" ideologică, amplificat și prin polemica în jurul *Prefeței* lui Nae Ionescu. Desigur, punctul de pornire — în acest caz — se află chiar în această prefață, aflată în tensiune cu romanul lui Sebastian. Efervescența se amplifică în cafenea, în grupuri de prieteni, în presă.

Sînt de invidiat cei ce-au trăit nemijlocit un astfel de spectacol — cu manifestări ce țin de dramă, de comedie, dar și de tragedie. (Vezi cum și-au sfîrșit zilele unul sau altul dintre polemiști — de la Sebastian și Nae Ionescu, pînă la Eliade, Pandrea, Belu Silber, Racoveanu sau Mircea Vulcănescu. Căci angajarea lor era, totuși, una de viață și pe moarte a uneia sau a alteia dintre idei, a ideii-convingere.)

Iar noi, cei de azi — conjugate cu neajunsul autenticității, al trăirii pe viu —, avem cel puțin două avantaje: 1) cel al relativei detașări, necesară unei mai bune înțelegeri a faptelor, a realității spirituale a vremii, și 2) o cunoaștere ceva mai bogată a angajării polemice — și deci posibilitatea unei mai adînci înțelegeri a tensiunii. (Ca să nu mai vorbesc, dar amintesc, de „avantajul" cunoașterii deznodămîntului dramei, în vreme ce combatanții doar o trăiau — dar mai toți erau conștienți de demnitatea istorică a faptului spiritual pe care îl trăiau, făcîndu-l.)

Cititorul de azi are la îndemînă cărțile lui Sebastian (desigur, cu *Prefața* lui Nae Ionescu); încă, și diverse poziții risipite prin lucrări ale altora (jurnale, memorii, critică ș. a.); în schimb, îi lipsesc texte de bază chiar ale lui Eliade sau Belu Silber sau Racoveanu, sau le cunoaște numai indirect, prin poziția față de ele a lui Sebastian din *Cum am devenit huligan*.

Polemica stîrnită de cartea lui Sebastian și de *Prefața* lui Nae Ionescu este îndeosebi una de idei. La ea participă și Sebastian,

dar nu și Nae Ionescu. În schimb, sînt deosebit de activi „feciorii lui Nae", cum îi numea Andrei Șerbulescu (Belu Silber). Doar că acești „feciori" se luptă atît cu I. Ludo sau Belu Silber, sau T. Teodorescu-Braniște, cît mai degrabă se „răfuiesc" între ei — ceea ce, să recunoaștem, face ca spectacolul să fie și mai tensionat (și mai interesant, în același timp).

Cum rîndurile mele au scopul de a călăuzi pe cititorul de azi către texte ale lui Mircea Vulcănescu, numai reamintesc aci, prin titluri, polemica dintre Mircea Eliade și George Racoveanu. (E nevoie să mai repet că ea este în jurul cărții lui Sebastian și al *Prefeței* lui Nae Ionescu ?) Iată, deci, titlurile polemicii dintre cei doi adepți ai directorului *Cuvîntului*:

Mircea Eliade, „Iudaism și antisemitism. Preliminarii la o discuție"; în *Vremea*, an VII, nr. 347, 22 iulie 1934, p. 5; George Racoveanu, „O problemă teologică eronat rezolvată… sau: ce n-a înțeles d-l Mircea Eliade"; în *Credința*, an II, nr. 195, 29 iulie 1934, p. 3, 4; Mircea Eliade, „Creștinătatea față de iudaism", în *Vremea*, an VII, nr. 349, 5 august 1934, p. 3; George Racoveanu, „Creștinism, iudaism și… îndrăzneală", în *Credința*, an II, nr. 215, 22 august 1934, p. 3; nr. 216, 23 august 1934, p. 3; nr. 218, 25 august 1934, p. 3; Mircea Eliade, „O ultimă lămurire"; în *Vremea*, an VII, nr. 352, 26 august, p. 7; George Racoveanu, „Creștinism, iudaism și… îndrăzneală"; în *Credința*, an II, nr. 221, 29 august 1934, p. 3

Ajuns aici, Eliade nu mai continuă.

În fapt, era o polemică pe o temă teologică între absolventul Facultății de filozofie, cu experiența și studiile din India, dar nu suficient de bun cunoscător (pe atunci) al cîmpului pe care se-nfrunta cu „adversarul" său, absolvent al Facultății de Teologie și un bun cunoscător al specialității sale.

Și-atunci, atît din spirit cavaleresc (de tip medieval, desigur), cît și întrucît se dezbătea o problematică teologică de mare angajament, intervine în polemică și Mircea Vulcănescu. El angajează discuția îndeosebi în planul teologicului, așa cum procedase și Nae Ionescu în prefață, trecînd de la cazul lui Iosif Hechter la acela al lui Iuda și, de aci, al iudaismului. Cred că, mai ales acest model al lui Nae Ionescu și unele precarități, atît ale lui Eliade cît și ale lui Racoveanu, l-au determinat pe Vulcănescu

să intervină în dezbaterea publică. Totodată, el a intervenit și pentru a nuanța, a îmbogăți conținutul prefaței lui Nae Ionescu, care n-a coborît în polemică! Așa cum Vulcănescu a făcut-o — tot pentru Nae Ionescu, în același an 1934 — răspunzînd lui I. Brucăr la obiecțiile aduse de acesta introducerii la traducerea *Criticii rațiunii practice* a lui Kant, traducere făcută de D. C. Amzăr și Raul Vișan.

Mai întîi, Mircea Vulcănescu— aflat în vacanță undeva în provincie — îi scrie o scrisoare (publică — așa cum scrisese și o cronică despre *Isabel și apele Diavolului*, apărută în *Cuvîntul* în toamna lui 1930) lui Mircea Eliade, care se delimitase față de Nae Ionescu; nu știu de ce n-a publicat acea scrisoare (azi se află tipărită în „Jurnalul literar", noiembrie 1991-ianuarie 1992 și adunată în culegerea de față).

Apoi, Mircea Vulcănescu intră în polemică directă cu George Racoveanu și publică „O problemă teologică eronat rezolvată? sau ce nu a spus d-l Gheorghe Racoveanu" (în *Credința*, an II, nr. 225, 2 septembrie 1934, pp. 3, 5). Racoveanu îi răspunde curînd și cu suficiență, sub titlul: „Pentru lămurirea lui Mircea Vulcănescu, noul bogoslov" (tot în *Credința*, an II, nr. 227, 5 septembrie 1934, pp. 3, 6).

Public, aci se oprește disputa.

Dar Mircea Vulcănescu nu se dă bătut și replică prin „Răspuns la un răspuns" — pe care nu știu de ce nu l-a publicat atunci. Presupun că n-a fost mulțumit de propriu-i text, în care parcă insistă prea mult asupra unor aspecte fenomenale și îi dă prea multă atenție lui Racoveanu.

Și atunci, Mircea Vulcănescu se hotărăște să înalțe polemica în planul ideilor (acolo unde, de fapt, o situase de la început Nae Ionescu și încerca s-o mențină înfocatul adept Racoveanu). Încît, Vulcănescu trece de la „Răspuns la un răspuns" — titlu care nu spune, chiar ca formă, mare lucru — la „Condamnarea lui Origen" — adică la o aleasă personalitate teologică și, astfel, la o mare problemă, aceea a mîntuirii creștinului. El nu-l uită pe Racoveanu, de la care pleacă — vezi și subtitlul —, dar, în desfășurarea raționamentului, uneori ai impresia că Racoveanu a existat doar ca pretext, sau că... l-a lăsat să aibă-n grijă... calul Iancului Jianu. (Spun asta, prins eu însumi de jocul polemicii de la începutul textului. În realitate, cei trei: Eliade,

Racoveanu și Vulcănescu au rămas pe mai departe buni prieteni, așa cum le stă bine unor veritabili polemiști de idei.)

Mircea Vulcănescu are o bună deschidere către fundamente metafizic sistematice, către istoria raportului, a dialogului și a tensiunii dintre metafizică și religie, cu aplecare specială către filozofia religiei și către teologie, încă și către filozofia contemporană, cu adîncire către filozofia neotomistă.

Așadar, una dintre trăsăturile personalității lui Mircea Vulcănescu — s-a spus în mai multe rînduri — este profundul lui spirit creștin-ortodox. Format într-o familie de buni creștini, cu o accentuată curiozitate pentru ritualul religios încă din copilărie, și totodată, mai tîrziu, sub influența cursurilor de filozofie a religiei ale lui Nae Ionescu — Mircea Vulcănescu se deschide, pentru toată viața, către trăirea religioasă a lumii și către filozofia religiei.

El concepe — cel puțin în anii '20 — spiritualitatea îndeosebi ca viață spirituală religioasă. Sînt cunoscute studiile sale *Logos și Eros în metafizica creștină*, *Două tipuri de filozofie medievală* (augustinismul și tomismul, asupra cărora meditează încă din 1927, de la Paris) sau conferințele *Paradoxele vieții spirituale*, *Posibilitățile filozofiei creștine*, *Creștinul în lumea modernă* ș. a.

Aflat la studii de doctorat la Paris între 1925-1928, Mircea Vulcănescu își continuă căutarea și formarea spiritual-religioasă în cadrul unui cerc de studii religioase și sociale al studențimii române, de pe lîngă Biserica Ortodoxă română din capitala Franței, al unui cerc interconfesional de studii religioase, prin contact strîns cu Federația Universală a Asociațiilor Creștine Studențești (în august 1925 participase la Congresul Federației Universitare Internaționale pentru Societatea Națiunilor, în 1927 este delegat la Congresul de la Aigen, Austria).

Un fapt de seamă al acestui moment spiritual este contactul nemijlocit cu cîteva personalități ale filozofiei creștine, dintre care la loc de frunte se află Nicolai Berdiaev și Jacques Maritain. Întîlnirea cu Berdiaev se făcea pe aceeași poziție ortodoxă, iar cea cu Maritain era pe calea creștină cu încărcătura filozofică adecvată, însă de la una ortodoxă către una catolică tradi-

ționalistă, căci filozoful francez este o figură de seamă a neotomismului.

Despre contactul lui Mircea Vulcănescu cu personalitatea filozofică cea mai cunoscută a neotomismului știam, auzisem, citisem diverse afirmări, dar n-aveam o mărturie expresă, nemijlocită.

Caută și vei găsi — și am găsit!

Era în ultimele două, trei luni ale vieții celei ce a fost Jenica Costin Deleanu (n. Axente), asceristă de frunte (căreia unii dintre asceriști îi spuneau chiar „căpitan"). Într-o arhivă păstrată cu sfințenie — demnă de numele lui Paul Costin Deleanu (directorul *Ideii Românești* și al *Axei*) —, am identificat și cîteva scrisori ale lui Mircea Vulcănescu și ale lui Paul Sterian, expediate din Paris, către cei *de la București le urmaseră în conducerea* A. S. C. R.-ului. Aceste scrisori depășesc cu mult cadrul unor informări personale. Ele ne ajută să înțelegem mai bine atît ce a fost acel A. S. C. R., cît și cum s-a format ca personalitate Mircea Vulcănescu.

Pentru a îmbogăți descrierea entuziastă făcută — sub impresia puternică a momentului — de Mircea Vulcănescu, iată aci și relatarea altui ortodox român, desprinsă dintr-o scrisoare (inedită) către Aram Kassargian, datată *28 februarie 1927*, în care descriere intră, desigur, și ceva din modul personal de a vedea lumea și cele sfinte al poetului și omului Paul Sterian:

„I-am auzit și văzut *propriis sensibilis* pe Berdiaev și Maritain, cei doi uriași cari poartă pe umerii lor (în țeste, bineînțeles) comoara ortodoxiei și a catolicismului. (Un cerc biblic la ruși, condus de Berdiaev. Maritain a vorbit despre creație.)

Maritain seamănă leit cu Hristosul lui Leonardo din *Cina cea de taină*: are bărbuță, e blond și ochii-i sînt albaștri, adică reflectează cerul. Cugetarea lui deci e blondă (subtilă) iar bărbuța e tinichea de coadă (teologia tomistă).

Berdiaev e însăși contradicția permanentă, dar veșnic în echilibru, a ortodoxiei: are chelie și totuși are plete, coroană de plete, munte de plete, văi și munți de plete, înconjurînd țeasta lucie sub care ascunde un crater; și are și un cioc mare cît o barbă.

Și-i frumos ca un urs, dar are voce mieroasă și cugetare de miere și suflet tot atît de dulce.

Maritain pretinde că d-aia e atît de uleioasă cugetarea lui Berdiaev, și a tuturor ortodocșilor, că e prea plină de mierea culeasă de albinele mistice pe plaiurile transcendente ale celuilalt tărîm.

— Prea sînteți acrobați, mă fraților, îi replică Berdiaev lui Maritain și Sfîntului Toma din Aquin. Dar Maritain, tocmai fiindcă-i acrobat, avu cuvîntul din urmă: adică, i-a dat cu tifla. Și biet Berdiaev, natural ca ursul și greoi, a alergat după el. Dar pas de-l prinde pe acrobat.

Și toți au rămas așa, ca mai înainte: Berdiaev s-a întors la stup și la miere, iar Maritain s-a urcat în vîrful pomului și sparge nuci și le mănîncă miezul, iar cojile le aruncă în capul lui Berdiaev.

Poți să-ți închipui că noi, adică Mircea [Vulcănescu] și eu, ca rumâni ce sîntem, zicem și hăis și cea taurului cugetării noastre, și i-am privit tot cu atîta dragoste și plăcere și pe urs și pe acrobat, fiindcă, prin hereditatea noastră, îi avem și pe unul și pe altul în noi".

Iar pentru reacția spontană a lui Mircea Vulcănescu în fața marelui neotomist, vezi scrisoarea din culegerea de față, intitulată „Jacques Maritain — gînditorul și artistul".

Pînă în prezent nu s-au scris studii de analiză a gîndirii vulcănesciene în problematica filozofiei religiei, întrucît textele erau risipite prin publicații ale vremii interbelice ori, mai recent, ale anilor '90 și întrucît unele au rămas inedite pînă de curînd.

Nici acest cuvînt înainte nu are rostul unei temeinice introduceri către viziunea lui Vulcănescu asupra spiritualității și a fenomenului religios, cît mai degrabă de atragere a atenției publice și a profesioniștilor asupra ei și de fixare a unor cadre, a unor împrejurări și a unor coordonate generale ale acestei viziuni. Pentru o mai adecvată înțelegere a ei, corelarea cu viziunea filozofică generală a lui Vulcănescu, cu ideile din studiile de istorie a filozofiei universale ori de filozofie românească, precum și cu viziunea sociologică și cea etică este strict necesară — corelații care, desigur, nu se pot face într-un cuvînt înainte introductiv.

Destinul lui Mircea Vulcănescu și ca filozof al religiei de-abia de-acum poate începe, cînd avem și această carte pe masa la care citim și meditãm…

MARIN DIACONU

NOTĂ PRIVITOARE LA EDIȚIA HUMANITAS

Continuăm editarea integralei tematice a lucrărilor lui Mircea Vulcănescu cu scrierile cu conținut religios. (Sperăm ca pînă la sfîrșitul anului calendaristic să apară și cele cu conținut economic…) Majoritatea scrierilor din culegerea de față, cu intensitatea ideatică și cu extensia spațială cea mai mare o constituie lucrările ce se circumscriu cadrului general al filozofiei religiei. Unele scrieri țin de publicistica religioasă, îndeosebi din etapa primei tinereți, aceea a anilor '20, din vremea studenției bucureștene ori a studiilor de specialitate pariziene. Sînt și cîteva articole de atitudine religioasă față de o anume problematică aflată în dezbaterea ideologică a momentului spiritual interbelic, față de o lucrare ori un personaj al vremii sau chiar față de Sf. Sinod, la începutul anului 1929, privitoare la data prăznuirii Sf. Paști.

Conținutul studiilor care țin de filozofia religiei este necesar să fie corelat cu conținutul unor studii de filozofie sistematică ori de istorie a filozofiei, incluse în alte culegeri tematice, îndeosebi în cele trei părți ale *Dimensiunii românești a existenței* (Editura Eminescu, 1992, 1995, 1996). Căci o serie de studii privitoare la raportul dintre filozofie și religie nu au fost preluate în culegerea de față. Așa este amplul studiu „Două tipuri de filozofie medievală", tipuri care sînt, precum se știe, tomismul și augustinismul; or, un studiu ca „Ideea de Dumnezeu în filozofia Tomei din Aquino" este în prelungirea, în adîncirea ideatică a problematicii din „Două tipuri…". Și se pot oferi multe alte exemple. Astfel că n-am preluat nici alte articole, ca: „Spiritualitate", „Noua spiritualitate" (înțeleasă îndeosebi ca spiritualitate religioasă), „Filozofie științifică, Universitate și ortodoxie", sau „Existența concretă în metafizica româneas-

că“ (cu clasicul concept de Dumnezeu..., altfel gîndit de Vulcănescu în spiritualitatea românească); sau, pentru valorizarea viziunii lui Nae Ionescu din prelegerile de filozofie a religiei și din unele articole religioase, vezi capitolul II, „Cursurile de filozofie a religiei“ din cartea *Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut* (Editura Humanitas, 1992).

Am reluat totuși cîteva studii și articole din alte volume, pentru ca acest volum (și conținutul lui de idei) să nu fie frate vitreg al celorlalte, să nu fie sacrificată problematica religioasă în altarul filozofiei...

Lucrările adunate aici au fost fie studii, articole tipărite în vreme, fie conferințe rostite — pentru care a elaborat ample manuscrise —, fie răfuieli în scris, cu sine ori cu altul, și — după ce au fost scrise și... a numărat pînă la zece, cum se zice — le-a abandonat sertarului, dar de care n-a uitat atunci cînd și-a alcătuit lista scrierilor proprii, în decembrie 1940, cu adăugiri în 1945 sau 1946.

O bună parte din scrierile inedite au fost tipărite în anii '90, îndeosebi în *Viața Românească* ori în *Jurnalul literar* (mențiuni care se află în note, la fiecare scriere).

Mircea Vulcănescu însuși, în anii '30, a vrut să tipărească o carte sau alta de filozofie a religiei. Din presa vremii aflăm despre proiectul de a publica o carte cu titlul *Logos și Eros în metafizica creștină*, în colecția „Carte cu semne“ (pentru care a și revăzut textul tipărit al studiului) (1932); iar de altundeva aflăm despre un proiectat volum *Bunul Dumnezeu cotidian* (1932).

În împrejurările surîzătoare ale anilor '90, a apărut o primă culegere a scrierilor religioase, alcătuită de Dora Mezdrea în baza textelor din arhivă puse la dispoziție de Măriuca Vulcănescu; culegerea are titlul *Posibilitățile filozofiei creștine* și s-a publicat la Editura Anastasia, în 1996, în colecția „Filozofia creștină“ (cu 231 p.). Ediția are și o cronologie și restrînse note. Desigur, am consultat-o pentru ediția de față (fără a împărtăși și deschiderea religioasă a editoarei...).

La alcătuirea actualei ediții am lucrat cu întreg materialul din arhiva Mircea Vulcănescu, pe care mi l-a pus la dispoziție, cu aleasă amabilitate, Doamna Mărgărita Vulcănescu, soția Gînditorului, încă din vara lui 1981; în ultimii 15 ani, am găsit o bună înțelegere la Doamna Măriuca Vulcănescu, căreia îi mulțumesc și prin înscrisul de aci.

La fiecare lucrare am menționat, în note, data, locul și împrejurarea în care a fost scrisă, tipărită ori rostită, precum și eventuale (re)publicări. Această parte introductivă a fiecărei note este urmată de note propriu-zise, note privitoare la împrejurări, personalități ori personaje, citate, expresii în limbi străine, variante în manuscris etc. Ele sînt deliberat voite mai degrabă note și comentarii privitoare la personalități, împrejurări, nu și la conținutul ideatic al scrierii vulcănesciene. Am optat pentru această formă, interesul predominant fiind acela al editării, al punerii la îndemîna cititorului a textului vulcănescian și al ajutorării cititorului, cel al „slăvirii“ Autorului și nu cel al „lustruirii“ editorului...

Notele autorului — ca și la celelalte volume — le-am indicat cu steluțe (*) și le-am dat în subsolul paginii cu trimiterea; iar cele ale editorului, numerotate cu cifre arabe pentru fiecare scriere, le-am grupat la sfîrșitul culegerii, ca să nu interfereze (și, eventual, să deformeze) Gîndul Autorului cu indicațiii ale editorului.

La transcrierea și îngrijirea textului am ținut seama de: forma textului vulcănescian; norme „clasice“ ale editării critice, preluate de la edițiile „clasice“ ale Editurii Minerva din anii '60, '70, '80 și de la începutul anilor '90; de practica editării culegerilor vulcănesciene apărute la Editura Eminescu în anii '90 (trei volume de filozofie și critică culturală și încă două de sociologie); de norme interne practicate de Editura Humanitas — așa cum am conlucrat și la culegerea *De la Nae Ionescu la „Criterion“* (Editura Humanitas, 2003).

Alese mulțumiri adresez conducerii Editurii Humanitas și minunatului colectiv editorial pentru participarea, și prin această culegere, la sărbătorirea centenarului nașterii lui Mircea Vulcănescu!

25 ianuarie 2004 M. D.

LOGOS ȘI EROS ÎN METAFIZICA CREȘTINĂ

I. TIPOLOGIE ISTORICĂ

Problema raporturilor dintre logos și eros în metafizica creștină poate fi privită din două puncte de vedere: sistematic și istoric.

Privire istorică

Așezarea istorică a chestiunii ne-ar impune o cercetare a diferitelor poziții pe care le-a adoptat cugetarea filozofică de-a lungul vremei, în ce privește relațiunile dintre dragoste și cunoaștere. Dacă ar fi să urmăm pildei genialului, dar zvînturaticului filozof german Max Scheler, protestant convertit o vreme la catolicism, dar care a sfîrșit, decepționat și de acesta, într-o pozițiune originală antropologică situată în afara filozofiei teiste, așezat prin urmare într-o poziție deosebit de priincioasă pentru a-și da seama de diferitele tipuri posibile de raporturi între cei doi termeni, ar trebui să începem prin a distinge din capul locului între un *tip răsăritean*, caracterizat prin supremația momentului cunoașterii asupra momentului simțirii și al acțiunii, și un *tip apusean* de înțelegere a acestor raporturi, care subordonează momentul speculativ, teoretic, momentului activ, practic, al sensibilității și al acțiunii. Deosebirea aceasta tipică iese la iveală, în chip neîndoielnic, din înseși temele mari care frămîntă cugetarea creștinească din Răsărit și din Apus. Răsăritul este preocupat mai ales de întrebările culminante ale speculației creștine, cum ar fi dogma trinitară și cea christologică, care toate se referă la întrebări asupra ființei și firii lui Dumnezeu în legăturile sale cu lumea; în vreme ce Apusul e preocupat mai mult de controversele privitoare la întrebările ce izvorăsc

din activitatea omenească, cum ar fi dogmele privitoare la Biserică, la predestinație, la har și la îndreptățirea omului și a purtării sale față de Dumnezeu și lume.

a) **Tipurile răsăritene.** *În cadrul tipului răsăritean*, pentru care *iubirea e subordonată cunoștinței* și în care iubirea nu e decît o cale, un instrument, un mijloc de cunoaștere adîncă, ar trebui să mai deosebim două subtipuri: *tipul elin* și *tipul indic.*

Deosebirea între aceste două tipuri arice nu stă în raporturile dintre dragoste și cunoștința propriu-zisă, ci în modul însuși de înțelegere al cunoștinței și al așezării acesteia în fața existenței.

În vreme ce, *în concepția indiană, cunoașterea e concepută ca* o dezrobire, ca o trecere peste legăturile ființei, ca o contopire cu marele tot cosmic, ca o întoarcere a părții la întreg, față de care lucrurile nu sînt decît stavili, prin urmare, ca o *trecere de la ființă la neființă* (în termeni aristotelici); *în concepțiunea elină*, dimpotrivă, *cunoașterea e înțeleasă ca o adîncire în ființă*, ca un contact direct cu ceea ce este, cu acel *to ontos on*[1], ca o depășire a aparențelor înșelătoare, spre a lua contact cu plinătatea neschimbătoare a lucrurilor care sînt cu adevărat.

În consecință, în tipul indic, iubirea, înțeleasă ca *un instrument* al cunoașterii-eliberare, va fi un instrument de depășire, de trecere peste sine, de nimicire a eului propriu și de contopire în suferință, în tot; în vreme ce în tipul elin va fi, dimpotrivă, un suspin după plinătate, un avînt al celui ce se lasă în lipsă către ceea ce i-ar putea aduce îndestulare, plinătate. Astfel, iubirii înțeleasă ca universală milă la indieni, dar milă înțeleasă nu ca dragoste de altul, ci ca povară a existenței individuate despărțită de întreg, îi corespunde, în tipul grec, acel eros platonic, care e fiul Peniei[2]: sărăcia, și al lui Poros[3]: rege, abundență.

Fiecare din aceste două tipuri se regăsește în metafizica răsăriteană a creștinismului. Cel dintîi tip, tipul indic, stă ca o presupunere fundamentală *la temelia întregii vieți ascetice* din Răsărit, pentru care dragostea, spre deosebire de Apus, unde asceza are funcții netăgăduit active, nu e decît un mijloc de dezrobire, de depășire a tuturor celor de dincoace. *Al doilea tip*, al filozofiei platonice, se regăsește, dimpotrivă, în *speculația răsăriteană* sub forma acelui suspin universal al firii după mîntuire, a acelei nevoi de plinătate, căreia vine să-i răspundă darul de sine al lui Dumnezeu: întruparea.

b) **Tipurile apusene.** *În tipul apusean*, în tipul care, dimpotrivă, *subordonează cunoștința acțiunii*, subordonare atît de pregnantă în formula cunoscută mai ales de la pozitiviști, dar care e mult mai adîncă și mai veche[4], înfiptă în inima întregului Apus: „A ști pentru a prevedea, a prevedea pentru a putea", am putea de asemenea distinge două subtipuri:

Un prim tip, pe care l-am putea numi moralist, și un tip mistic. În *tipul mistic* apusean, ceea ce se capătă prin *dragoste* e intuițiunea existenței, *e contactul direct cu existența*, pe care intelectul abstract n-o poate da, deoarece îi lipsește intuițiunea nesfîrșitului, simțirea unui lucru fragmentîndu-se întotdeauna în analiza unui gînd. Într-un asemenea tip, caracteristic pentru toată mistica autentică apuseană — aceea care răsăriteanului îi apare todeauna senzuală —, dragostea apare ca o cale de depășire a inteligenței, ca un mijloc de gustare, de *simțire* a unor realități *la care nu se poate ajunge decît trecîndu-se peste gînd.* În noaptea neagră a necunoștinței, dincolo de orișice simțire și orișice conținut gîndit, misticul se simte cuprins de foc și arde înflăcărat de o lumină nematerială, de nemărturisit, dar plină de evidență, de o prezență minunată și tainică.

În tipul celălalt, moralist, necesitatea dragostei izvorăște tot dintr-o deficiență a gîndirii și tot dintr-o necesitate de depășire a cunoașterii și de adîncire în ființă pe căi extraintelectuale. Numai că aci *dragostea* nu mai joacă un rol de sentiment, de simțire, ci *apare ca o atitudine voită a subiectului în fața existenței*, ca un fapt moral, ca o valorificare, ca o prețuire a existenței săvîrșită printr-o operațiune liberă, autonomă, a subiectului agent. Dragostea nu mai e aci întînirea cu altul, nu mai e intuițiune, nici discurs, ci hotărîre.

Dintre tipurile apusene: cel mistic creștinesc se regăsește în formele lui cele mai înalte la o Tereza a Carmelului, sau la un Juan de la Cruz[5]; celălalt, tipul moralist, se regăsește mai ales în filozofia religioasă a Apusului protestant de după Kant, și prin el în toată cugetarea „modernistă", de la noi și de aiurea.

După cum se vede, *și aceste două tipuri de relații*, ca și cele dintîi, *deși se dezvoltă și cresc pe tărîmul filozofiei în genere, fundează și susțin poziții ale metafizicei creștine.*

Patru tipuri de înțelegere a relațiilor dintre cunoștință și iubire: *două răsăritene*: unul *ascetic*, altul *gnostic*, și *două apusene*: unul *moralist* și altul *mistic*. Iată ce ne descoperă încercarea de determinare tipologică a relațiilor dintre dragoste și cunoaștere, așa cum le întîlnim în istoria spiritului european.

c) **Relațiile dintre tipuri**. Între aceste patru tipuri, corelîndu-le două cîte două, se poate găsi mai mult decît o singură corespondență. Fie că e vorba de tipul răsăritean, fie că e vorba de tipul apusean, cu varietățile lor, fiecare implică, în același timp, o depășire și o atingere, o împlinire. Numai că, în vreme ce în tipul răsăritean omul se depășește prin trecerea contemplativă peste momentul acțiunii, dragostea fiind instrumentul depășirii, iar cunoașterea momentul contactului, în tipul apusean, dimpotrivă, cunoștința e momentul care trebuie depășit, iar contactul real, efectiv, cu absolutul se capătă dincolo de căile cunoașterii, prin trăire extraintelectuală, prin inserțiune activă în absolutul pe care intelectul nu-l cuprinde. Că e vorba de metafizicile laice ale unor Kant sau Bergson, sau că e vorba de metafizica unor augustinieni notorii, ca Blondel, spre a vorbi de contemporani numai, sau că e vorba de un Pascal, sau Ignațiu de Loyola, asupra acestui punct toți sînt de acord. Singur tomismul menține în catolicism cumpăna în favoarea intelectualismului; dar cu ce preț și în ce condiții?

Dar nu numai atît; chiar în cadrul fiecărui tip găsim mai mult decît o simplă asemănare. *Din punctul de vedere al subiectului*, atît gnoza cît și mistica sînt căi de contact intuitiv, atît moralismul cît și asceza sînt mijloace de depășire. Numai că gnoza e intelectuală iar mistica este afectivă, iar asceza este un instrument de depășire către dincolo, în vreme ce „moralitatea“ este rînduirea trăirii în veac.

O fi mistica depășire a oricărui conținut gîndit, dar la limită e tot simțire; după cum intuire, ci nu gîndire, e și gnoza. Mistica apare astfel ca o sinteză afectivă a ascezei cu gnoza, iar „moralismul“ ca aceeași sinteză, dar pe dos.

Toate acestea ar fi de dezvăluit, firește cu bogate întregiri și amănunte, dacă ne-am fi propus să răspundem la întrebare din afară; cu alte cuvinte, dacă ne-am fi propus să lămurim ceea ce au gîndit alții despre aceste lucruri, enumerînd soluțiile lor,

lăsînd apoi pe cetitor să aleagă pe aceea ce-i convine, ca și cum toate pozițiunile ar fi egal îndreptățite pentru un creștin.

Departe de noi însă acest scepticism sălbatic. De aceea, conștienți de încercările înaintașilor și de greutățile ce stau înainte, dar dornici de a afla nu cum au gîndit alții, ci *ceea ce este*, vom încerca să atacăm problema sistematic, spre a vedea *dacă* și *ce* putem răspunde.

II. PRIVIRE SISTEMATICĂ

Orișice întrebare sistematică presupune o problematică, adică un șir de întrebări ce se desfac unele din altele pe măsura dezlegării lor, înainte de a ajunge la răspuns.

a) Enumerarea problemelor

E de la sine înțeles că întrebări de felul acelora ce se vor pune, cum ar fi, de pildă: ce e dragostea?, ce-i cunoștința?, care-i criteriul adevărului?, ce rost are dragostea în descoperirea adevărului și ce rost are adevărul în dezlegarea puterilor iubirii?, în ce fel subiectul gînditor și agentul iubitor se depășesc sau nu se depășesc pe ei înșiși prin dragoste și cunoștință?, întrebarea dacă cunoașterea noastră și dragostea noastră sînt proiecții ale propriului nostru eu, în zarea propriilor sale producții, sau dacă efectiv ajung dincolo de noi pînă la celălalt?, cu alte cuvinte, *întrebarea cardinală dacă*, cu toate aceste căi de depășire ce ne stau la îndemînă, *sîntem sortiți să rămînem închiși în noi sau să ne întregim în celălalt?*, întrebarea dacă cunoașterea noastră și dragostea noastră, fiind ceea ce sînt, pot totuși, în anume împrejurări, să treacă dincolo de noi?, arătarea împrejurărilor în care această trecere e cu putință: mișcarea Celuilalt înspre noi, întruparea; arătarea a cine este Celălalt și a felului în care se petrece această mișcare către noi; arătarea, prin analogie, a felului în care, dincolo, la El, Logos și Eros se îmbină, nefiind unul și altul decît firea și făptuirea unuia și aceluiași chip; arătarea cum orișice teorie a cunoașterii creștine și

orișice teorie morală a acțiunii creștinești își iau rădăcinile și se referă în chip indiscutabil la întrupare; arătarea apoi a cauzelor pentru care și dragostea și cunoștința noastră, deși închid în ele asemănarea acestui chip, sînt sparte, întunecate, neputincioase și potrivnice una alteia; urcarea pînă la păcat și descoperirea drumurilor care duc simultan către cunoașterea adevărată și către dragostea cu roadă, în Biserică; sînt întrebări care ar cere, fiecare, o dezvoltare de sine stătătoare, ceea ce nu poate fi. Și totuși, nici una dintre ele nu poate fi lăsată la o parte, pentru că nesocotirea lor ar face însuși sensul problemei neinteligibil. Ne e sarcina cu mult ușurată, prin aceea că cea mai mare parte din problemele acestea, [pe] care le vom dezvolta aci, nu sînt probleme de laborator, ci din acelea cu care fiecare se întîlnește în clipele sale adînci din viață și ca atare este îndeajuns de pregătit să le înțeleagă.

b) Presupozițiile metafizice ale problemei în metafizica creștină

Eros și Logos, adică *Dragoste* și *Cuvînt*, de fapt: dragoste și vorbă cu înțeles, expresie cu tîlc, manifestarea unui temei sau rost, căci logos înseamnă în același timp mai mult decît „vorbirea" pură și simplă și *mai mult decît „cunoașterea gîndită"* (*noûs*). Nu este, prin urmare, vorba de *relația dintre iubire* și cunoașterea pură și simplă, ci și de relația dintre ea și *fundamentul rațional al existenței.*

1. Caracterele specifice ale dragostei și cunoștinței în metafizica creștină. Ceea ce dă, *în metafizica creștină*, un caracter particular acestei întrebări e mai ales considerația că, spre deosebire de metafizica laică, *nu avem de-a face aici numai cu mișcări ale sufletului omenesc ce cad în resortul psihologiei, ci și cu realități de ordin curat metafizic.* Pentru gîndirea creștină, sprijinită pe texte de netăgăduit și pe credința nezdruncinată a Bisericii, *Dragostea e Dumnezeu însuși*, adică, mai exact, Dumnezeu e arătat și apropiat ca Dragoste, iar *lumea toată, cu lucrurile și cu temeiurile ei, nu sînt decît produsele acestei Dragosti.* E aci punctul cardinal care deosebește ideea creștină de-

spre Dumnezeu de toate celelalte idei despre Acesta. Creator, atotputernic, pretutindenea de față, atoatețiitor sînt caractere ale divinității pe care le regăsim și în alte metafizici, prin analogie; Dumnezeu iubitor, creator și țiitor din dragoste al lumii și răspînditor de har, e o dezvăluire proprie a Bisericii creștine.

Dar nu numai atît. Mai e și altceva: *cuvîntul însuși nu e, în metafizica creștină, numai o expresiune abstractă a „temeiului"* orișicărui lucru (*noûs*). Nu e o formulă sau un obiect formal prin care se explică lumea și cele ce se petrec în ea. Cuvîntul, Logosul, Cunoașterea întemeiată, nu este nici măcar un atribut al divinității. *Cuvîntul, Înțelesul exprimat, Logosul, este Dumnezeu însuși*, este una din fețele Dumnezeirii, este un Chip, un Ins substanțial, agent și suport al unor activități proprii. *Cuvîntul e totuna cu Fiul*, Unul născut din Tatăl înainte de toți vecii, adică cu fața a doua a Ziditorului și Țiitorului, împreună părtaș la zidirea lumii. Cuvîntul este mai ales acea față a Treimii care, pentru răscumpărarea noastră, își ia chip asemănător nouă, se întrupează, se răstignește pentru răscumpărarea lumii în zilele lui Pilat din Pont; cu alte cuvinte, *Logosul este însuși Iisus Hristos ființînd dinainte de veac, îndurător în veac și biruitor peste veac.*

Nu e locul aci să speculăm asupra naturii Sfintei Treimi, și nici să arătăm în ce fel Tată și Fiu sînt două fețe ale unei aceleiași ființe, în Duhul. Nu e locul să arătăm nici de ce sînt trei, și nici de ce sînt trei fețele Dumnezeirii. Nu e, de asemeni, locul să arătăm metafizicește de ce nu sînt trei Dumnezei, ci numai Unul în trei Fețe, și nici cum se poate face ca cele trei fețe ale Dumnezeirii să nu fie nici trei moduri ale ei, ci trei agenți efectivi, deosebiți în acțiunea lor, și totuși împreună lucrători și de o singură ființă. Nici trei feluri de a fi, nici trei moduri, nici trei atribute ale lui Dumnezeu, ci trei subiecte de acțiune, mărturisește Creștinul în Dumnezeu, dar trei Inși într-o singură Ființă, trei chipuri, trei fețe, dar o singură Fire[6], mai mult, o singură *ființare* și o singură prezență. Căci nu este și nici nu poate fi vorba de Fiu fără Tată și nici de Tată și de Fiu, fără Duhul Sfînt.

Stranie dificultate, care leagă răspunsul la întrebarea despre logos și eros, pentru metafizica creștină, de o asemenea prăpastie pentru gînd!

Cu totul altceva vor fi, prin urmare, cunoașterea și iubirea omenească (*noûs și eros*) și cu totul altceva vor fi Cunoașterea și iubirea lui Dumnezeu: Logosul și Îndurarea.

...Altceva vor fi și dragostea și înțelegerea, desigur, în noi și la Dumnezeu, și totuși... cu totul altceva nu vor fi!

Oricare ar fi transcendența lui Dumnezeu și oricît de multă lipsă de comună măsură ar fi între dragostea și cunoașterea lui și dragostea și cunoștința noastră, totuși între ele există o apropiere, o asemănare orișicît de depărtată. Căci, dacă nu ar fi o astfel de asemănare între cele ce rostim și cele ce însemnează cele rostite, ar fi desigur un blestem să spunem că Dumnezeu e înțeles sau că Dumnezeu este iubire.

Prin urmare, *oricît ar depăși înțelesul dragostei și cunoașterii divine peste înțelesul dragostei și cunoașterii umane*, oricît ne-ar fi cu neputință ridicarea, prin analogie și prin propriile noastre puteri, de la înțelesul cunoașterii și dragostei de aci, la înțelesul cunoașterii și dragostei de acolo, totuși *între dragostea și cunoașterea de aci și dragostea și cunoașterea de acolo există referințe neîndoielnice*, care ne îngăduie să întrebuințăm corespondența acelorași termeni. Ceea ce trebuie avut în vedere este faptul că *aceste asemănări*, aceste referințe *sînt irelevante, adică nu dezvăluie firea termenilor celorlalți*, de dincolo, care pentru cunoașterea și pentru vorba noastră despre Dumnezeu nu apar decît cu limite exhaustive, adică determinate negativ, ca fiind dincolo de dragostea și de înțelegerea noastră cea mai pură, dar orientate oarecum în același sens ca ele. Sînt irelevante, dar numai pentru un efort de jos în sus spre a le prinde, adică numai pentru dialectică, pentru acea minunată și cutezătoare proiecție a eului în afara lui, care păzește la întretăierea cerului semne care nu mai vin. Căci încordare pentru a capta ceea ce este, încordare uriașă spre a ști ceea ce nu poate să nu fie știut, cu toate că știi că nu poate fi știut prin tine, e dialectica, ci nu dialog steril, cum o consideră bicisnicii cugetării! Și *totuși, aceste referințe tainice devin revelante* și ne descoperă asemănarea dintre dragostea de aci și cea de dincolo, *îndată ce Celălalt face mișcarea de dezvăluire către noi*, îndată ce ne dezvăluie, ne arată, prin darul său de sine, asemănarea dintre dragostea și înțelegerea Lui și dragostea și înțelegerea noastră.

Gîndurile de mai jos asupra relațiilor dintre dragoste și cunoaștere *nu stau*, prin urmare, *pe temeiul unei filozofii neutre*, lipsită de lumina învățăturilor Bisericii. S-a băgat desigur de seamă acest lucru încă de la începutul acestui studiu. Filozofie creștină neutră, de altfel, nici nu am putea face. Ar fi o contrazicere în termeni. Iar cele ce gîndim aci, cu toate că nu sînt decît filozofie, adică efort propriu de gînd, fiind gînduri de creștin, nu pot fi neutre. Iar *deosebirea de teologie stă numai în aceea că noi căutăm, ca filozofi, temeiuri gîndite la întrebări la care ei primesc răspunsuri de-a dreptul* din tradiția-mamă a Bisericii.

Logos și eros, dragoste și cunoaștere, prin urmare.

Dar ce e dragostea, și ce e cunoștința?

2. **Problematica generală a cunoașterii.** Plecînd de la cunoștința noastră, bineînțeles, trebuie să constatăm din capul locului o mare diversitate de înțelegere a naturii sale în lumea gînditoare. De la definiția celor care consideră cunoștința ca o facultate de priză imaterială a realului în noi și pînă la definiția celor care, plecînd de la psihologia de reacție, o definesc ca pe o conduită biologică a ființei vii, ca pe o funcție de orientare a individului cu o structură fiziologică nervoasă superioară, ca o funcție de adaptare la un mediu real complex sau la mediul social, ce gamă de poziții nu întîlnește cugetarea pentru definirea unui aceluiași lucru! Atîrnă, desigur, definiția de punctul de vedere al celui care definește. Dar oricare ar fi aceste definiții, toate atribuie anumite caractere cunoașterii, pe care vom încerca să le desprindem, întrucît le socotim fundamentale.

1. În primul rînd, *orișice cunoaștere presupune doi termeni*, din care unul e subiect cunoscător, iar celălalt obiect cunoscut. Nu este nici o cunoștință care să nu fie cunoștință a cuiva despre ceva: de la simpla aprehensiune, trecînd prin judecată și concept, pînă la formele cele mai rafinate ale raționamentului analitic sau sintetic, de la simpla senzație și pînă la structura cea mai complexă a intuițiunilor senzoriale.

2. *Acești doi termeni*, care constituiesc două prezențe deosebite, doi termeni existențial distincți, ca ființă, *formează totuși în cunoaștere un singur tot sui-generis*: „cunoștința".

Ce e această unitate și care sînt caracterele ei?

În primul rînd, *nu e vorba de o unitate materială*. Concret vorbind, subiectul și obiectul rămîn distincte, iar relația dintre ele nu este cauzală.

Relația lor este pur spirituală, un fel de luare de priză imaterială, de luare de poziție, de desemnare a obiectului de către subiect.

Firește, lucrurile sînt mult simplificate, reduse la ultima limită a decantării; dar aci, la limită, nici o altă analiză nu va descoperi altceva.

Subiectul se referă în afara lui, către ceva și, într-un chip imaterial, ia priză asupra-i.

Două caractere decurg de aci pentru cunoștință:

1. primul e *caracterul tranzitiv*: întotdeauna cunoștința se referă la obiecte;

2. al doilea e *luarea de priză*, adică, într-un anume fel, prinderea în sine (în măsura în care o asemenea determinare locală poate avea un sens pentru o priză imaterială operată de un agent imaterial), mai corect spus, aidomarea, identificarea, într-un anume fel, între acel care cunoaște și ceea ce e cunoscut.

Peste aceste caractere începe controversa. Căci, pentru unii, cunoașterea se face prin luarea întru sine a celuilalt; pentru alții, prin scoaterea dintru sine și proiectarea în afară a celuilalt; pentru unii, e vorba de prinderea a ceea ce este în individualitatea sa; pentru alții, e vorba numai de o prindere a unui fel general de a fi, dintr-însul, sau numai de o proiecție a unui fel de a fi, scos din structura organică sau spirituală a subiectului cunoscător, asupra celuilalt termen; în fine, pentru alții, e vorba de situarea însăși a subiectului sub felul de a fi al obiectului.

Întrebarea aceasta, a specificării cunoașterii dinspre subiect sau dinspre obiect, desparte în teoria cunoștinței două direcții mari: *idealism* și *realism, ca două direcții polare de grupare a soluțiilor*, între care nenumărate sinteze cată a ține cumpăna, fără să reușească.

Iar dezlegarea acestor întrebări presupune lămurirea prealabilă a izvoarelor cunoștinței exacte, respectînd deosebirea existențială a subiectului cunoscător de obiectul cunoscut și lămurind natura identității lor gnoseologice.

Empirism senzualist (Condillac, Locke), intelectualism raționalist, criticism (Kant), intuiționism (Bergson), răspund la

prima întrebare; teorii metafizice ca: coextensivitatea veracității divine la întregul univers (Descartes), dubla atribuție a substanței (la Spinoza), armonia prestabilită (la Leibniz)[7], sau coordinația epistemologică (la Losky), arhitectonica spiritului (la Kant) nu sînt decît răspunsuri la întrebarea despre posibilitățile cunoașterii de a atinge efectiv celălalt termen.

3. **Problematica dragostei.** Ca și cunoașterea, dragostea are problematica ei proprie.

Și aci, dragostea e o relație imaterială, o unitate spirituală a doi termeni. Numai că situația aci e alta și condițiunile se schimbă.

1. În loc să avem de-a face cu o relație între doi termeni, din care unul prinde pe celălalt: un subiect și un obiect, aci avem de-a face cu *doi termeni susceptibili de intenționalizare reciprocă*: două subiecte. Celălalt e și el un agent susceptibil de inițiativă, și *nu ajunge*, prin urmare, *să te supui unor condițiuni formale* spre a te pune de acord cu el, spre *a lua priză*. Aci e nevoie de o convergență a tendințelor, de o întîlnire reciprocă de intenții. Coordonarea dintre subiect și obiect în cunoaștere nu e o relațiune liberă între doi termeni. Cel puțin în aparență, ea nu atîrnă de cei doi, ci de condiții la care sînt supuși amîndoi, sau sînt dictate numai de unul dintre cei doi termeni. Identificarea dintre cei doi termeni ai actului iubirii e supusă unor determinări proprii, pornind din însăși ființa acestor termeni.

2. Firește că și aci, ca și în cunoștință, avem de-a face cu o *unitate spirituală*, cu o realitate nouă *sub care cei doi termeni, existențial distincți și liberi, sînt una*. Dar ceea ce se naște între ei nu mai e o cunoștință, ci o comunitate de iubire, de alt ordin decît cel dintîi, un angrenaj de prezențe, care uneori *poate fi lipsit de orișice conținut intelectual* și realizat numai *„in via"*, în acțiune sincronizată.

Firește apoi că și aci, ca și la cunoștință, teoriile au încercat să deosebească morfologic *diferitele feluri în care două subiecte pot fi una* și firește, de asemeni, că au încercat *să explice teoretic temeiurile și natura acestei unități sui generis*.

Astfel, încă din vremea vechilor elini, s-a deosebit un *„eros"* de o *„philia"*, o *„philia"* de o *„sterghi"*, și o *„sterghi"* de *„agape"*. Veacul de Mijloc[8], de asemeni, a deosebit un *„amor concupiscentiae"* de un *„amor affectionis"*, și pe acesta de un *„amor benevolentiae"*, pe care apoi l-a deosebit de un *„amor obedientiae"*.

Max Scheler[9], de care am mai vorbit, a consacrat o carte întreagă analizei fenomenologice a diferitelor tipuri de relațiuni afective posibile între subiecte, intitulată: *Despre firea și felurile simpatiei*, în care a deosebit *simpatia propriu-zisă* de *compătimire*, de *simțirea în comun în masă*, de *milă*, de *dorință*, de *dorul de identificare mistică* cu altul și de ceea ce numește el *dragostea propriu-zisă*, unire a două subiecte cu respectarea specificității[10] și în aprecierea reciprocă a acestei specificități, față de o valoare supremă.

Iar explicațiuni ale naturii și cauzelor care împing subiectele către o asemenea căutare a unora de alții s-au dat, de asemenea, nenumărate: pozitive, cum ar fi *imitația* sau *sugestia*; și metafizice, cum ar fi *„afinitatea electivă"*, *identitatea funciară ontologică a tuturor ființelor* care, în dragoste, își simt lipsa și se cheamă înapoi către origini, *subordonarea voințelor unei finalități etice comune*, *contopirea în contemplația unei aceleiași realități* transcendente.

Și aci, ca și în cazul cunoștinței, teoriile au încercat să lămurească natura și cauzele pentru care subiectul caută să iasă din sine către altul și felul în care ajunge într-adevăr să întîlnească pe celălalt.

4. Sistematica relațiilor dintre dragoste și cunoaștere. În ce relații șade dragostea cu cunoștința?

Am văzut ce le constituie diferența. *Sînt ele căi potrivnice de depășire, sau se întregesc una pe alta?*

Două soluțiuni extreme se prezintă și aci, cu o infinitate de sinteze intermediare: *intelectualismul absolut* și *primatul acțiunii*.

a) Intelectualismul absolut. *Pentru intelectualismul absolut*, care are o viziune spectaculară a lumii, o viziune dezinteresată, olimpiană, a universului: acel *„nec ridere, nec lugere, sed intelligere"*[11] al lui Spinoza, *dragostea, cînd nu e cunoștință, „amor Dei intelectualis", este lucru de a doua mînă*, ba uneori este trădare a demnității omenești, naivitate, sau nu este. Supraordonarea aceasta a momentului [...][12].

[Judecata la (?)] „rece", obiectiv, din cugetare, pe care o cunoaștem, la noi, din seninătatea maioresciană, este desigur o poziţiune necreștină. Pentru el, la noi, ca și la Dumnezeu, dacă

intelectualismul e teist, predomină temeiul rece, obiect de cunoștință clară și distinctă. Dumnezeu însuși nu e o ființă vie, un Ins, ci cade sub concept: „Dumnezeul filozofilor", de care pomenea Pascal. Sus, pe ghețarii inteligenței, lumea apare ca o halucinație rece de demiurg: nu-i loc nici de plîngere, nici de bucurie, nici de întristare, nu pentru că universul nu ar fi trist, ci numai pentru că plînsul „e scornit de nebuni, de copii și de femei" și stă *sub* demnitatea acceptării a toate a filozofului pur, monstru de gheață și de demnitate. Filozofia apare aci ca o artă de înfășurare a inimii în stei.

b) Voluntarismul absolut. *Pentru voluntarismul absolut*, dimpotrivă, dispare orișice temei. Lumea e o proiecție acosmistă de încrucișări de acte ale subiectelor libere, agente (Schiller, Schelling, Fichte, Șestov). În timp ce universul se realizează pluralist, într-o puzderie de lumi anarhice, manifestări excrescente ale subiectelor libere care își mărturisesc plinătatea lor lăuntrică, *momentul acțiunii*, al entuziasmului, irumpe furtunatic în cîmpul senin al filozofării și *înlocuiește temeiurile, rosturile firii, prin hotărîrile arbitrare* și iraționale ale gînditorilor, care, ca niște demiurgi, scot realitatea din ei înșiși. Chiar cînd entuziasmul a căzut și agenții liberi s-au recunoscut a fi mirajul voinței universale care lucrează din adîncul lor, temeiurile rămîn pierdute pentru această filozofie. Voința e oarbă în realizările ei și justificările nu sînt decît jocuri de iluzii. Inteligența ne înșală aruncînd, asupra adîncului, perdeaua înșelătoare a unei fete morgane dincolo de care, în adînc, voința singură atinge, sau este ea însăși realitatea în sine.

Poziție egal de depărtată de creștinism, în care simultan *se caută, spre întregire, momentul dragostei și momentul cunoștinței*, pentru care Dumnezeu este, precum am văzut, și Dragoste și Cunoștință, și Logos și Îndurare. Logos, pentru că îndurare; și îndurare, pentru că temei a toate.

III. PROBLEMA RELAȚIILOR DINTRE DRAGOSTE ȘI CUNOAȘTERE ÎN FILOZOFIA CREȘTINĂ

Cum se pune, deci, problema aceasta pentru filozofia creștină? *Două tipuri moderne de filozofie ni se înfățișează spre cer-*

cetare, amîndouă apusene, dar cu rădăcinile în cele două tipuri culminante de metafizică greacă, aristotelism și platonism: *tomismul* și *augustinismul.*

Între primatul absolut al inteligenței și primatul rațiunii practice, al voinței, tomismul ne înfățișează o soluție intermediară, o încercare de sinteză. Credincioși adagiului scolastic, care cere ca, în fața unei contradicții, să încerci a face o distincțiune necesară, tomismul va deosebi între un *aspect absolut* al relațiilor dintre cunoaștere și acțiune, privite în ele însele, și un *aspect relativ* al acestor relații, în raport cu aceea ce pot atinge în noi și în afară de noi. *Tomismul va acorda supremația absolută intelectului asupra voinței în ordinea speculativă*, o supremație prin esență, *subordonînd însă inteligența voinței în tot ce privește ordinea acțiunii.*

Într-adevăr, spun tomiștii, obiectul inteligenței este superior obiectului voinței, căci obiectul inteligenței este binele în general, luat în esența lui, deci un obiect mai pur, mai decantat, mai spiritual decît obiectul voinței, care are drept obiect bunurile particulare. Inteligența caută să prindă lucrurile în esențele lor, în rațiunile lor de a fi, în „logosul" lor, în vreme ce obiectul voinței este binele luat în existența lui concretă. Toată ordinea vine din inteligență, continuă ei, și chiar duhul Dragostei se capătă prin unirea cu Fiul, cu Logosul, cu Cuvîntul. Iar viața vecinică constă tocmai într-un astfel de moment de cunoaștere, într-o vedenie a lui Dumnezeu față către față, în care vom fi într-un singur cuget cu Dumnezeu. Dragostea și fericirea nu sînt pentru tomiști decît consecințe ale acestei viziuni unificatoare.

La limită, înțelegerea va prima asupra voinței, pentru că *„intellectus est (per essentiam) altior et nobilior voluntate"*[13] după Toma din Aquino.

Relativ însă, adică privite nu în ele însele, ci în raport cu lucrurile pe care în chip firesc (nu suprafiresc) le pot atinge, ordinea supremației se răstoarnă, căci *„bonum et malum* — zice Aristotel — *sunt in rebus, verum et falsum in mente"*[14].

Voința tinde către lucruri așa cum sînt în ele însele, în vreme ce inteligența nu tinde către ele decît sub unghiul ei de priză, adică așa cum sînt ele în ea însăși.

Dar dacă e așa, atunci ordinea facultăților e susceptibilă de răsturnare pentru toate obiectele pentru care cunoașterea e sub-

ordonată, pe care nu le poate avea în chip adecvat, ci numai prin analogie. Într-adevăr, dacă e mai bine să cunoști lucrurile corporale, trupești, subordonate spiritului, inteligenței, decît să le iubești, pentru că cunoscîndu-le te ridici la spirit, în vreme ce iubindu-le te cobori pe tine, spirit, în cele trupești; dimpotrivă, în ceea ce privește lucrurile dumnezeiești, care sînt mai presus de minte, căci noi nu putem cunoaște pe Dumnezeu prin esență, ci numai pe cale de analogie, adică numai prin ceea ce e străin de el, iubirea lor, adică voirea lor așa cum sînt în ele însele, este superioară cunoașterii pe care o putem avea despre ele.

„Dacă în ordinea cunoștințelor omenești — spunea Pascal, în prelungirea perfectă a gîndirii tomiste — trebuie să cunoști spre a iubi, în ordinea celor dumnezeiești trebuie să iubești spre a cunoaște."

De aceea, adaugă tomiștii, deasupra oricărei cunoașteri filozofice mai e o înțelepciune a Duhului Sfînt, în care Dumnezeu e cunoscut și gustat nu prin idei analoage, clare și distincte, ci prin infuziunea Duhului Sfînt, a harului, a Dragostei de sus, adică prin Dragostea celui Neasemănat, de ființa făcută totuși după chip și asemănare.

În rezumat, tomismul pretinde a ne da o sinteză între aceea ce numim „moralism", moștenire specific apuseană, și aceea ce numim „gnoză", prin considerarea dragostei și a inteligenței ca două funcții complimentare ale ființei spirituale omenești, una îndreptată către lucruri așa cum sînt și întrucît sînt: inteligența, alta îndreptată către subiect și către lucrurile care fac una cu el. Numai că cea îndreptată spre lucruri întrucît sînt nu le prinde așa cum sînt în ele însele, ci așa cum sînt în noi; în vreme ce aceea care se îndreaptă înspre ele, nu întrucît sînt, ci întrucît sînt una cu noi, le prinde așa cum sînt în ele însele.

Sinteza tomistă implică însă *o serie de presupoziții*, fără de care ar rămîne neinteligibilă. Aceste presupoziții sînt următoarele:

1) *distincția dintre lumina naturală a inteligenței*, capabilă să cunoască esența abstractă a lucrurilor, adică rațiunea lor de a fi, prin ea însăși; precum și existența lui Dumnezeu, prin analogie — *și lumina suprafirească a revelației* prin care Dumnezeu se dă pre Sine așa cum este, dar care nu este o cunoaștere prin esență, ci prin consubstanțialitate, prin uniune hipostatică, adică prin asocierea firii omenești cu Firea dumnezeiască (re-

alizată în întruparea lui Hristos, continuată în ființa Bisericii), adică infuzia de Har!;

2) această primă distincție se sprijină pe o *deosebire* specifică tomiștilor, a relațiilor *dintre natură și supranatură*, în care, cel puțin abstract, lumea naturii poate fi privită de inteligență (adică înțeleasă) direct, în cauzele ei secundare, independent de cauzele ei primare, întocmai ca cosmosul grec (aristotelic), căruia i s-ar suprapune, fără necesitate organică (adică fără punte de trecere *necesară*), Dumnezeul transcendent al lui Dionisie Areopagitul;

3) acest fapt implică o *deosebire* hotărîtă *între teologia naturală și cea revelată*, pe care catolicismul a consfințit-o ca o dogmă mai tîrziu, în sinodul de la Vatican, dar care pentru Răsărit și chiar pentru „vechii catolici" a rămas un subiect de opinie teologică și de cercetare filozofică.

Răsăritul *nu concepe nici posibilitatea de considerare „în abstract" a universului independent de Dumnezeu, care l-a făcut și-l ține*, ba, dimpotrivă, socotește că o astfel de considerare a lui, în afara acestui Dumnezeu, îl transformă în „haos", iar nu în cosmosul lui Aristotel; *și nici nu face vreo deosebire formală între ce e firesc și ce e suprafiresc.* (Orișice ar pretinde, în acest punct, unele manuale apologetice răsăritene, inspirate din comoditate după cele catolicești, deosebirea dintre firesc și suprafiresc nu e, în Răsărit, o deosebire formală, ci una materială, adică o distincție de fapt.) Răsăritul are, în acest punct, o poziție metafizică intermediară între *panteismul* care identifică formal pe Dumnezeu cu totul (identificîndu-le esența) și *teismul* tomist, care alunecă spre deism (întrucît îngăduie considerarea materială a cosmosului, independent de Dumnezeu, cauza lui formală). Zic: alunecă spre *deism*, pentru că, *dacă e cu putință să pricepem lumea „în abstract" prin cauzele ei secunde, făcînd abstracție de acțiunea imediată a Harului dumnezeiesc* (redusă în tomism la o vagă „prezență de imensitate"), *atunci poziția celor care tăgăduiesc providența*, închipuindu-și pe Dumnezeu numai ca pe autorul lumii care pe urmă i-a dat drumul fără a mai exercita asupra ei altă acțiune decît cea indirectă, prin mijlocul „legilor naturale" pe care i le-a rînduit din vecie, *nu mai are nimic nelegitim.*

Între acest fel de teism și panteism mai este o pozițiune cu putință, pe care Apusul pe nedrept o confundă cu panteismul și pe care Răsăritul a umblat întotdeauna cu predilecție. E așa-numitul panenteism, pentru care, *deși Dumnezeu se deosebește după fire de totul acestei lumi, aceasta nu e susceptibilă a fi separată ontologic de prezența Lui*, pentru că totul e în Dumnezeu. Știu sigur că tomiștii admit o *prezență de imensitate* a lui Dumnezeu în lume, dar această prezență e pentru ei *cu totul deosebită de acțiunea lui harică*, întocmai ca și cum *creația și harul ar fi două acte esențial distincte* ale lui Dumnezeu, între care n-ar fi nici o relațiune ontologică, ci numai o relație cosmologică, pe cînd pentru Răsărit nu există decît două fețe spirituale ale aceluiași act fundamental de dragoste creatoare. Tomiștii vorbesc astfel despre creația dinainte de întrupare, întocmai ca grecii vechi, întocmai ca și cum întruparea ar fi un al doilea moment cosmic adăugat în timp celui dintîi, ci nu ca o realitate implicată intențional în creațiunea însăși.

În concepția răsăriteană, ca și la fericitul Augustin de altfel, *totul e în Dumnezeu*, totul există și subzistă deopotrivă prin el, ci nu prin cauze secunde. Esențele, care sprijină nu numai formal, ci direct, existența lucrurilor, fiind deopotrivă forme și cauze, nu sînt decît ideile harului dumnezeiesc, exemplarele intelectului divin din Logos. Fața lui Dumnezeu care cunoaște lucrurile e tot una cu Fața care le-a zidit; iar *providența dumnezeiască*, „darul" său *nu e un act natural, deosebit de harul Său suprafiresc*, ci este de o aceeași esență cu actul prin care Dumnezeu dă toate. *Deosebind*, cu Sinodul din 1351, *esența de acțiunea lui Dumnezeu, gîndirea răsăriteană le leagă totuși mult mai strîns decît Apusul.* Karsavin are dreptate în acest punct asupra lui Florovski. Din faptul că Logosul, împreună-ziditor al lumii, e însăși fața lui Dumnezeu care se întrupează, Răsăritul mărturisește că *între zidire și mîntuire există o relație tainică încă dinainte de veac, care arată că lucrurile nu pot fi înțelese pe deplin decît în planul mîntuirii.* Înțelegerea răsăriteană are, în acest punct, rădăcini adînci în ontologia platonică maximalistă. Ea face din *Dumnezeu singura viață deplină și adevărată ființă*, toate celelalte lucruri nefiind decît reflexe, còpii ale Lui, existențe incomplete; în vreme ce Apusul, mai pozitiv, crede în *existența concretă a ființelor multiple* pe care

i le dezvăluie lumea simțirii și pentru care Dumnezeu e numai un suport transcendent.

Mai sînt însă și alte pricini pentru care soluția tomistă a relațiilor dintre dragoste și cunoaștere e dificilă, ca sinteză. Propriu-zis, ea nu rezolvă nimic. Pentru că n-ajunge să spui că dragostea ca dorință a unirii noastre cu binele se îndreaptă către ceea ce e „al nostru" din alt cineva după fire, dar numai în măsura în care acest al nostru ne lipsește după ființă — fără a lămuri ce anume este exact al nostru; sau cum se face că firea noastră se contrazice cu firea ei, atunci cînd firea (esența) e, după tomiști, tocmai rădăcina tuturor determinărilor ființei?

Sinodul [de la] Vatican spune că „Dumnezeu poate fi cunoscut cu certitudine prin mijloacele rațiunii și plecînd de la lucrurile create". *Vom lăsa să cadă obiecția aceasta care pe noi, răsăritenii, nu ne interesează în aceeași măsură, căci noi nu sîntem ținuți de hotărîrile Sinodului de la Vatican* în privința demonstrabilității raționale a Dumnezeirii, și ne vom opri asupra celei de a doua obiecții a tomiștilor, împotriva ei, anume, că se confundă noțiunea, care nu e decît un instrument de priză a realului, cu realitatea cunoscută, reificîndu-se, transformîndu-se în lucru cunoștința, pentru ca apoi să se considere această cunoștință ca un paravan între subiectul cunoscător și realitate. Obiecția mai fusese cîndva îndreptată de Maritain împotriva întregii teorii a cunoașterii moderne, și ea poartă în miezul însuși al dezbaterii. *Ca să răspundă, Maritain încearcă să demonstreze că prin cunoaștere subiectul nu ia còpii ale lucrurilor, ci se preface în chip imaterial, spiritul în lucruri.* Acei care cunosc lucrările lui Jacques Maritain știu că aci stă originalitatea lui esențială și răspunsul lui victorios împotriva blondelienilor. Dar mai știu încă un lucru, anume că în acest punct precis Maritain este învinuit de tomiști a fi depășit gîndul adevărat al lui Toma din Aquino. Rînd pe rînd, gînditorii tomiști dominicani ca părintele Tonquedec, Garrigou-Lagrange și iezuiți ca P. Picard, pentru a nu vorbi de cei suspecți de „modernism" ca părinții Roussellot sau Maréchal, au arătat că, în concepția tomistă, această prefacere a subiectului în obiectele cunoscute nu poate fi privită decît ca o metaforă.

...Subiectul și obiectul rămîn două realități opuse. Subiectul nu se preface în obiect în chip imaterial, ci prinde din obiect

o *species* (un fel de *noema* husserliană), pe care o desprinde din lucru și o ia în sine în chip abstract cu ajutorul intelectului agent, specia nefiind lucrul însuși, ci principiul lui logic și arhitectural. În măsura deci în care această „specie" nu e în fapt o operație de adecvare, de supunere a subiectului față de obiect (ceva în genul „reprezentării acțiunii posibile" bergsoniene), ci un obiect logic distinct, o realitate de alt ordin (intermediară, prin unele însușiri, paravan, prin altele), obiecția tomistă față de augustinism cade. E o întrebare dacă nu ar fi căzut și altfel. Căci ce era această prefacere a subiectului în obiect, atribuită de Maritain operației de adecvație a cunoașterii, decît un fel de a realiza în chip natural, printr-o simplă mișcare a spiritului, „adîncirea în celălalt", adică de a depăși prin acțiune paravanul acestei *species impressa*?

Rămîne de examinat altă obiecție. Anume, aceea că pozițiunea augustiniștilor blondelieni compromite distincția dintre natură și supranatură. Oricum s-ar întoarce tomismul, față de augustinism, tot această problemă rămîne măr de ceartă și punct nevralgic al dezbaterii. Știm însă acum de ce.

Pentru că augustinismul are în acest punct o concepție apropiată de aceea a Răsăritului. Mai aproape de Platon ca de Aristotel, augustinismul nu poate concepe o „natură abstractă".

Și e de asemenea confuz să spui că o cunoștință tinde către ceva care are altă „existență" decît noi — dar numai în măsura în care luăm esența acesteia în noi înșine —, fără a lămuri cum se poate ca două existențe să se identifice și totuși să rămînă distincte, sau fără a introduce prin aceasta contradicția în miezul conceptului de existență. E aci un joc primejdios asupra discriminărilor existenței, asupra relațiilor dintre existență, ca fapt de a fi, și esență, ca fel de a fi, care, ocolind dificultatea, nu ne poate satisface. Exprimîndu-ne limpede, ar trebui să spunem, după tomiști, că cunoștința noastră se îndreaptă spre lucruri în măsura în care sînt „în afară de noi", dar nu le prinde decît „în esența lor", adică în felurile lor de a fi, care nu sînt în ele, ci în noi (existența acestor lucruri rămînîndu-ne misterioasă); pe cînd voința se îndreaptă înspre lucruri în măsura în care le descoperă „fiind în noi", dar nu ca feluri de a fi distincte, ci ca „exigențe potrivite firii noastre", pe care, adică, nu le prinde decît *în act*, în existența lor concretă. Priză abstractă, formală, a lu-

crurilor prin esențe în conștiință, dar fără prezența reală a lucrului în noi, ci numai a felului de a fi, de o parte. Priză concretă, materială, a prezenței lucrurilor prin iubire, înțeleasă ca formă de voință (*per modus inclinationis*), dar fără cunoașterea adecvată a felului lor de a fi. La asta să se reducă oare întreaga dialectică tomistă împotriva fenomenalismului? Mărturisim că pentru aceasta nu vedem nevoia depășirii kantianismului.

Că, deasupra acestor două prize imperfecte, mai există o „înțelepciune a Duhului Sfînt", la care se ajunge „prin iubire" înțeleasă acum ca virtute supranaturală infuză, ca un dar, aceasta e desigur altceva, dar admiterea acestei soluții implică, în orice caz, o *deosebire de esență între acest fel de iubire și iubirea „per modus inclinationis"*, pe care tomismul o relegă în planul acțiunii practice.

Privirea mai atentă a soluțiunii acesteia de a treia ne arată însă că, *dacă e într-adevăr un răspuns la întrebarea dată, nu trebuie căutat așa departe*. Într-adevăr, a spune că la cunoașterea față către față se ajunge printr-un fel de activitate numită iubire este numai un fel de a vorbi, căci în realitate cunoștința aceasta nu e o acțiune, o priză, ci un act de recepție, un dar care se „primește", și nu se capătă prin sforțarea sau prin fapta, oricît de lăudabilă, a celui ce iubește. Ea e un răspuns de aiurea, o primire la o strădanie, absolut fără comună măsură cu strădania. Or, această *strădanie* nu e cîtuși de puțin „iubire", în al treilea sens, ea poate fi o strădanie spre *cunoștință*, sau o strădanie a *voinței*, un efort către esența sau prezența celuilalt. Dar nici una, nici cealaltă cale nu sînt cu adevărat „dragoste", căci dragostea adevărată e, înainte de toate, întîlnire, primire, contact. Iată de ce, necesitatea chiar pentru tomism, ca să vorbească clar, să distingă între *amor concupiscentiae*, recte eros, dragoste-dorire, și *amor benevolentiae*, agape, dragoste-cunoștință, care nu e dorirea a ceea ce nu avem încă, ci dragostea celui ce cunoaște pentru că e cunoscut.

(„Nu m-ai căuta, de nu m-ai fi găsit!")

În fața poziției tomiste, *augustinismul* apusean contimporan ne înfățișează *alte încercări de dezlegare*. Să luăm drept pildă tipul de filozofie pe care îl înfățișează un Maurice Blondel.

După cum Maritain fusese adus să distingă, după Toma, între două feluri de iubire spre a păstra unitatea cunoștinței, tot

astfel Blondel e adus să distingă, după Augustin, între două feluri de inteligență, spre a păstra unitatea iubirii.

Inteligența, spune Blondel, este facultatea realului. Scopul ei este prinderea realității, a ce este. În ce fel însă reușește?

Inteligența are, deci, o natură radical realistă, ea implică simultan deplina conștiință de sine și posesiunea adevărată a obiectului său. Ea tinde către o unire cu celălalt, nu către o reprezentare a acestuia. La limită, cunoașterea nu e oglindire, ci comuniune, subiectul, care nu se confundă cu obiectul, ajunge totuși să se unească cu celălalt, să și-l asimileze.

Ajuns aci, *Blondel deosebește două feluri de cunoaștere*: una, pe care o numește *noțională*, corespunzînd la aceea ce numim noi cunoașterea rațională, alta, pe care o numește *cunoaștere reală*.

Cunoașterea noțională nu e, pentru Blondel, cunoaștere a realului existent, ci numai a relațiilor dintre existențe. Cunoașterea discursivă nu e deci pentru el ontologică, predicativă, ci numai „relaționistă".

O astfel de cunoaștere este incapabilă să dea satisfacție inteligenței în căutarea obiectului său propriu.

Noțiunile nu sînt decît „reprezentări, similitudini mimetice ale realității, arhitecturi de simboluri, chipuri, spărturi industrializate și mumificate ale realității, afirmație extrinsecă, fără vedere intrinsecă.

Ele nu sînt zadarnice, căci au scop practic, dar nu lor se cuvine numele de inteligență".

Cum ajungem, atunci, la cunoașterea reală?

Împrumutînd metoda de cunoaștere a misticei, Blondel cere cunoașterii adevărate să depășească discursivitatea, lumea conceptelor, a simbolurilor, a noțiunii, și să se adîncească în noaptea neștiinței, spre a intui, dincolo, adevărurile pe care inteligența le ascunde. *Cunoașterea nu mai poate înainta decît subordonîndu-se iubirii.*

Obiecția principală a tomiștilor împotriva unei astfel de poziții este că compromite distincția (scumpă lor) între teologia naturală și cea revelată, între mistică și filozofie și face să irumpă adevărurile dumnezeiești în cîmpul cunoașterii speculative a universului. Prin aceasta se suprimă orice posibilitate de cunoaștere reală a lui Dumnezeu prin rațiune și se compromit toate încercările raționale de demonstrare a lui Dumnezeu printr-însa.

Conflictul acesta dintre natural și supranatural, de asemenea, nu ne interesează direct, pe noi, răsăritenii. Căci Răsăritul nu cunoaște o atare distincție categorică, și nici nu s-a încurcat în controversele care decurg din ea, privitoare la harul sfinților și la harul nesfinților, sau la natura omenească care „abstract nu a fost conruptă prin păcat", dar care „în fapt", în fiecare om, „este conruptă". Controversa dintre jansenism și molinism este o controversă caracteristică numai acelor care încearcă să deosebească ascuțit *firea de ce e de peste fire, ca și cum* am putea face în chip firesc, cu mijloacele inteligenței naturale, o astfel de distincție...

Ea importă chiar mai puțin panenteismului nostru. Aceea ce ne interesează din această controversă este însă următorul fapt.

Tomiștii nu reproșează blondelienilor că admit o cale de cunoaștere transdiscursivă, care să le dea contactul viu cu celălalt, contactul, adică prezența celuilalt în mine, în concretul său și al meu. Am văzut că pentru ei înșiși cunoașterea nu prinde decît abstract pe celălalt și fără ca această priză să confere prezența reală a celuilalt în noi. Am mai văzut, apoi, că ei înșiși admit o viziune beatifică față către față, în raport cu care viziunea din concept nu e decît cunoașterea din parte. Aceea ce se reproșează blondelienilor e că fac din cunoașterea aceasta o *cale de cunoaștere firească*, sigură, atîrnînd de subiect și-i dau ca temei (conaturalitatea) dintre om și Dumnezeu, dorința asemănării după asemănare, în vreme ce tomiștii consideră această cale de cunoaștere ca o cale suprafirească, ca o uniune *peste fire* în Harul dumnezeiesc, ca un dar de sus, la care omul nu poate ajunge prin propriile sale forțe.

E adevărat că, după cum am văzut, tomiștii nu sînt prea clari în acest punct, că și ei recunosc că această *trecere se face prin Dragoste*, dar, adaugă ei, e vorba de dragoste în Duhul Sfînt.

Și aci e totul. Căci una este dragostea de jos în sus: dragostea firească, oarbă, Eros, și alta este dragostea de sus, darul lui Dumnezeu, îndurarea Lui de creatură, Logos.

POSIBILITĂȚILE FILOZOFIEI CREȘTINE

INTRODUCERE

Gîndurile pe care aș vrea să vi le împărtășesc, în astă-seară, izvorăsc din aceeași serie de preocupări din care au izvorît reflecțiile făcute, tot aici, acum cîteva săptămîni, de prietenul Virgil Bogdan[1].

Acei care au ascultat conferința lui își amintesc că Virgil Bogdan încercase să desprindă perspectivele unei filozofii creștinești în lumina prefacerilor petrecute în cîmpul filozofiei de la sfîrșitul ultimului veac, îndeosebi în lumina pozițiilor cîștigate de așa-numita *filozofie existențială*[2] împotriva pozitivismului, care — reașezînd în centrul preocupărilor filozofice descrierea esențialului experienței umane din toate domeniile — deschide posibilități noi de valorificare filozofică a experienței creștinești.

În cele ce voi spune astă-seară, voi căuta să lărgesc cadrul dezbaterii, neocupîndu-mă de sorții filozofiei creștinești într-o anumită epocă, ci de problema posibilității, limitelor și sarcinilor unei filozofii creștinești, indiferent de timp și de loc, încercînd să lămuresc, mai întîi, dacă o asemenea filozofie e posibilă și în ce condiții, apoi, ce legături pot fi între ea și gîndirea veacului în care se iscă, pentru a sfîrși cu desprinderea misiunilor generale pe care o asemenea filozofie trebuie să și le asume, firește, dacă o asemenea filozofie este posibilă.

E posibilă filozofia creștină?[3]

Întrebarea dacă e posibilă o filozofie creștină poate să pară de la început oțioasă.

Cum adică? Nu găsim, în toate tratatele de istoria filozofiei, un capitol intitulat *filozofia creștină*?

Nu găsim, mai bine zis, sub acest nume, *două* capitole distincte, unul în cadrul filozofiei antice greco-latine, altul în cadrul filozofiei medievale apusene: patristica, cel dintîi, și scolastica, cel din urmă?

Nu începe *patristica*, în Răsărit, cu Justin Martirul și Atenagora, urmînd cu marii alexandrini, de la Clement la Origene, continuînd cu marii dascăli capadocieni: sfinții Vasile, Grigorie și Ioan, pentru a trece la sf. Grigorie din Nysa și a sfîrși cu sfîntul Ioan Damaschinul? Și-n Apus, nu începe ea cu Tertulian, continuînd cu Lactanțiu, sfîntul Maxim Mărturisitorul, Ambrozie al Mediolanului, pentru a sfîrși la fericitul Augustin?

Și, a doua epocă: *scolastica*, numită astfel, pentru că se desfășura în *școlile* ridicate în Apus după Carol cel Mare, nu începe cu Beda și cu sentințele lui Petru Lombardul, continuînd cu Anselm din Canterbury, cu Albert cel Mare, Bonaventura, Toma din Aquino, Duns Scot — doctorul serafic, doctorul angelic și doctorul subtil, continuînd în nominalismul occamian și-n tomismul lui Roger Bacon, pentru a sfîrși, în scolastica tîrzie, în cele trei mari direcții: tomistă, suareziană și scotistă, cu Cojetan, Jan al Tomei, Molina și Suarez?

Dar, chiar în filozofia Renașterii, nu sînt filozofi creștini un Jacob Böhme[4] sau un Nicolae Cusanul?

Și, în epoca modernă, nu e Pascal filozof creștin?

Și — împotriva părerii odinioară foarte răspîndită, dar de la o vreme îndreptată —, pot fi înțeleși filozofi ca Descartes, ca Malebranche, ca Leibniz în afara gîndirii creștinești?

Iată trei filozofi „raționaliști", ca Descartes, Malebranche și Leibniz.

Gilson observă, cu drept cuvînt, împotriva lui Hamelin, care scrisese despre Descartes că „vine după cei vechi, aproape ca și cum n-ar fi fost nimic între ei și el, afară de fizicieni", că toate temele mari ale gîndirii carteziene sînt datorate filozofiei creștine.

Cum se face că un filozof al cărui proiect este să refacă știința universală își ia ca obiect al *Meditațiilor metafizice*[5] dovedirea existenței lui Dumnezeu și a „nemuririi sufletului", pe care le dovedește cu argumente ce amintesc pe ale lui Anselm ori pe ale Tomei? Teoria lui a libertății e tributară discuțiilor scolastice despre Har și libertate. Iar tot sistemul lui e atîrnat de un Dumnezeu infinit, atotputernic, care creează adevărurile eterne (Vezi: É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 14[6]), perfect, făcător al cerului și al pămîntului și atoatețiitor, pe care Descartes îl atribuise numai ideilor lui clare și distincte, sînt, în realitate, temele mari ale gîndirii creștinești.

Tezele lui *Malebranche*: doctrina *nedemonstrabilității existenței lui Dumnezeu*, unită cu *vedenia lucrurilor în Dumnezeu*, care prepară idealismul lui Berkeley și *ocazionalismul* lui — care tăgăduiește putința dovedirii oricărei acțiuni tranzitive —, prin care anunță atacul lui Hume contra cauzalității — amîndouă, răspîntii ale filozofiei moderne —, își au izvorul în gîndirea fericitului Augustin. (Vezi: *ibidem*, p. 15.)

Deși protestează contra scolasticii — mai rău ca Descartes —, el nu protestează că a confundat religia cu filozofia, ci, dimpotrivă, că n-a fost destul de creștină. Eroarea Tomei, după el, e că a urmat un păgîn, pe Aristotel, și pe nenorocitul lui comentator de Averroes, în loc să urmeze tradiția augustiniană.

Ca o filozofie păgînă ca a lui Aristotel să acorde lumii o subzistență, independență și eficacitate, se poate înțelege. Dar nu de la o filozofie creștină. Căci, a fi cauză e a crea și creația e opera specifică a Dumnezeirii. Toma ar fi trebuit, deci, să nege și esențele și formele substanțiale, să atribuie lui Dumnezeu toată eficacitatea și originea cunoașterii adevărate. (Vezi: *ibidem*, p. 16.)

Dacă nu este aci pretenție de filozof creștin, unde ar mai fi?

Dar din sistemul lui *Leibniz*, ce-ar rămîne, dacă i s-ar înlătura elementele creștine?

N-ar rămîne nici problema lui fundamentală, a originii radicale a lucrurilor și a creației lumii de un Dumnezeu perfect și liber.

Cu Ființa perfectă și providentă începe discursul său de metafizică și sfîrșește cu o invocare directă a lui Hristos.

„Filozofii vechi au cunoscut prea puțin aceste adevăruri de seamă, Iisus Hristos singur le-a exprimat Dumnezeiește de bine și într-un fel așa clar și familiar, că le-au putut pricepe spiritele cele mai necioplite. De aceea, *Evanghelia* lui a schimbat fața lucrurilor omenești." (*Ibidem*, p. 17.)

Iar în zilele noastre, filozofi apuseni ca neotomistul Jacques Maritain, augustinianul Maurice Blondel sau chiar filozofi mai liberi ca Jacques Chevalier, Le Roy, o vreme: Scheler, sau ră-

săriteni ca: Soloviov, Berdiaev, Viceslavțev, Florenski, Axacord, Nae Ionescu, nu sînt oare filozofi creștini?

Nu ajunge această simplă enumerare pentru a convinge pe oricine că există o filozofie creștină?

De ce, atunci, te întrebi de *posibilitatea* unui lucru, cînd poți să-l dovedești de-a dreptul *ființînd*, așa cum dovedeau unii mișcarea eleaților, care pretindeau că-i dovedesc imposibilitatea... umblînd[7]?

Întrebarea are un rost, în primul rînd, pentru că nu e tot una filozoful creștin cu filozofia creștină.

Întrebarea are, apoi, un al doilea rost, pentru că — deși nimeni nu ignoră lucrurile pe care le-am spus — totuși, dezbaterea se poartă de veacuri și s-a purtat iar, nu mai de mult, decît la ultimul congres de filozofie, din 1937, asupra acestei probleme, unii, în cap cu Brunschvicg — raționalistul —, contestînd orișice sens admisibil, acestei expresii; alții căutînd — în cap cu Gilson — să-i dovedească existența, dacă nu și posibilitatea[8].

Intr-adevăr, dacă filozofia este încercarea de a lămuri lucrurile pe temeiuri strict raționale, adică efortul de a dezlega, cu ajutorul cugetului omenesc, întrebările ultime despre rădăcinile tutulor lucrurilor: originea și rostul lor, și dacă creștinismul este religia destăinuită a Dumnezeului atotputernic și atoatezăcător, întrupat și răstignit pentru mîntuirea noastră, care, prin moartea lui, a călcat moartea și pe Diavol l-a surpat, se iscă, cu privire la filozofii creștini, aprigă nedumerire.

Dacă gînditorul creștin va pretinde — cum se întîmplă, bunăoară, cu tomiștii — că, încercarea lui de a lămuri lucrurile, se întemeiază exclusiv pe *evidența rațională*, el riscă să i se facă împotrivire — cum s-a și făcut tomiștilor de către augustinieni —, pe cuvînt că filozofia lui este, la urma urmelor, o filozofie păgînească, adică, o filozofie în care se poate face abstracție de acțiunea directă a lui Dumnezeu, totul subzistînd, nu direct, prin voința lui, ci prin cauze secundare, care, chiar dacă nu sînt stătătoare de ele însele, subzistă în ele însele și formează un *univers*, adică, o totalitate distinctă de Dumnezeire.

Filozofia lui va risca să fie calificată *necreștină*.

Dacă, dimpotrivă, gînditorul creștin va pretinde — cum se întîmplă, bunăoară, cu scotiștii — că lămuririle privitoare la firea lucrurilor nu se întemeiază pe nici o evidență rațională, ci numai pe decretele dumnezeiești și pe voința divină, spunînd, de pildă, că nimic nu e bine și nimic nu e rău, decît pentru că așa a hotărît Dumnezeu; de pildă, părerea că faptul de a ucide nu e un rău decît fiindcă îl oprește porunca a șasea[9]; dar nu fiindcă are un sens rău în sine, care să poată rezista chiar voinței lui Dumnezeu; sau, dacă spui în genere că lumea n-are nici un înțeles în afară de Dumnezeu și că rațiunea nu poate ști nimic în afară de revelațiile credinței, căutînd astfel să tragi concluzii filozofice din premise dobîndite prin credință — gînditorul creștin riscă să i se vadă contestată calitatea de *filozof*.

Impasul este vizibil și limpede.

Filozofia fiind ceea ce este și creștinismul fiind ceea ce e — cineva nu poate fi și creștin, și filozof, totdeodată. Dacă e creștin, nu poate fi filozof, și dacă e filozof, nu poate fi creștin. Ce să credem?

Filozofia, doamnelor și domnilor, este o îndeletnicire omenească. Ea izvorăște din nedumerire și din îndoială și tinde să ducă pe om la un echilibru sufletesc cu lumea înconjurătoare, la o împăcare a lui în viața de aci, la înțelepciune.

Creștinismul e o religie dumnezeiască. Ea trece peste om aripa mîntuirii prin Hristosul spînzurat pe Cruce, prin Dumnezeu răstignit, piatră de sminteală pentru înțelepciunea grecului și a iudeiului și, odată ce omul s-a născut din nou, împăcarea lui cu sine și cu lumea de aci nu mai e posibilă în planul propriu al acesteia. Credința lui e sabie care-l despică-n două și inima lui rămîne neliniștită, pînă ce se va liniști întru Domnul. *„Inequietum cor nostrum, donec requiescat in te"*[10], spune fericitul Augustin. Și Pascal comentează: „Iisus trage să moară pînă la sfîrșitul veacurilor; nu trebuie să dormim în această vreme"[11].

Astfel formulată, opoziția filozofie–creștinism nu este nouă.

O găsim în *Epistolele* sfîntului apostol Pavel, cînd vorbește de Hristos, piatră de poticnire pentru grec și pentru iudeu[12].

Și cum o vom găsi mai tîrziu, în Apus, la Petre Damiani, îndîrjit împotriva dialecticii sterile, neajutătoare mîntuirii, o găsim în Răsărit în condacele acatistului Bunei-Vestiri, cînd strigă psaltul, către Maica Preacurată, pururea fecioară:

Pe ritorii cei fără de glas îi vedem a fi ca peștii necuvîntători
Că nu se pricep a spune, cum și fecioară ai rămas și ai putea naște:

Iar noi de asemenea-n taină minunîndu-ne strigăm ţie:
Bucură-te că ai împreunat lucruri ce nu pot sta împreună
Bucură-te că *au înnebunit întrebătorii cei ageri*.
Bucură-te că nici unuia n-ai arătat cum a fost[13].

Voi lua, în meditaţiile mele, ca punct de plecare, atitudinea acestui text, pentru că ea constituie un document cît se poate de limpede al atitudinii creştineşti potrivnice filozofiei spre a lămuri:

a) pe de o parte, dacă şi în ce măsură poate fi creştin cel ce filozofează;

b) şi, pe de altă parte, dacă poate fi socotit filozof acel care gîndeşte crştineşte.

Poate fi creştin, filozoful?

În privinţa celei dintîi întrebări, trebuie spus, de la început, că există două orientări, aparent deosebite, în gîndirea creştină. Cel puţin două orientări *aparent* deosebite: *augustinismul scotist* şi *tomismul* pot fi înfăţişate ca prototipurile acestor orientări.

*

Scotismul. Una din aceste poziţii e apropiată de a psaltului de care am vorbit.

Ea pune inteligenţa creată în situaţia de a nu putea hotărî nimic în privinţa lucrurilor credinţei.

Pentru ea, nu există evidenţă raţională deosebită de adevărul dezvăluit prin credinţă. Nu există cercetare a adevărului independentă de revelaţie. Nu există filozofie care să nu fie teologie.

Dumnezeu străluceşte în aşa fel în creaţie, încît totul se ţine prin el, totul te referă, te duce la el. Dacă încerci să faci abstracţie de el, măcar o clipă, totul se risipeşte în absurditate şi nefiinţă.

Dumnezeu nu e numai creator, dar e şi singurul actor pe scena lumii. Tot ce se petrece în veac e semnul trecerii cohortelor lui Dumnezeu.

La limită, slava e toată a lui, mîntuirea noastră va fi doar opera lui. Efortul nostru n-are eficacitate. Rînduiala firii nu e decît obicei şi aparenţă. Unde voieşte Dumnezeu, se biruieşte rînduiala firii!

Omul nu are alt îndreptar decît credinţa. Împotriva ei nu ţine nici o evidenţă, nici o idee nu are consistenţă împotriva lui.

Accentuînd atotputernicia, această poziţie lasă în umbră inteligenţa divină şi întregul efort uman.

Aţi recunoscut, cred, într-o imagine forţată dinadins, sîmburele spiritual al poziţiei augustiniene, aşa cum se desfăşoară în filozofia apuseană, de la Duns Scot la Luther sau la jansenişti; depăşind expresia proprie a gîndirii lui Augustin, dar evidenţiind grosolan tendinţele ei latente.

Ce reproşează o atare poziţie filozofiei?

Pur şi simplu, că există?

Orice încercare de filozofare, în locul rugăciunii şi admirării, opreşte făptura păgîneşte asupra ei înseşi şi o îndepărtează de Dumnezeu.

Îndepărtarea de Dumnezeu, măcar prin abstracţie, închipuirea că lumea ar putea avea sens şi subzistenţă proprie, alungă pe filozof din cîmpul trăirii creştine...

E drept că filozoful creştin se răzbună!

O atare viziune a lumii, în care lumea apare indistinct contopită în divinitate, în care nu se dă lumii o consistenţă proprie, ci numai un caracter de miraj al Dumnezeirii, apare filozofului ca fiind în primejdie de a pierde substanţa religioasă mai mult decît prin distrucţie.

Primejdia ia — în această împrejurare — numele de panteism. Identificînd lumea cu Dumnezeu, pe planul strict filozofic, poziţia riscă să-i răpească Transcendenţa, să-l confunde cu lumea şi — la urma urmelor, cu Spinoza — să-l suprime afirmîndu-l.

Împinsă la ultima ei extremitate, supraordonarea credinţei asupra cunoaşterii ridică momentul voluntar cu totul asupra celui intelectual şi împinge morala să ia locul metafizicii.

Din acest punct de vedere, s-ar putea spune că Immanuel Kant, cu răsturnarea celor două critici, nu face decît să tragă ultimele consecinţe ale augustinismului.

Augustinismului, dar nu a lui Augustin.

Teza lui Harnack, după care creştinismul, ca religie, nu are în el nimic contemplativ, ci numai practic, decurge de-a dreptul din această perspectivă.

Tomismul. De aceea, din toate timpurile, alături de filozofia creştină, care-şi trage rădăcinile în Platon şi-n trăirea reli-

gioasă, se desfăşoară o a doua tendinţă, care-şi are rădăcinile în gîndirea lui Aristotel.

Aci — peisajul sufletesc se schimbă. Mintea omenească se preocupă să lase lumii o realitate distinctă. Filozoful distinge tăios între *lumina firească a minţii* şi revelaţia *suprafirească*. Obiectul filozofiei se desparte de al teologiei naturale, şi al teologiei naturale — la care mintea ajunge prin propriul ei efort — se desparte de al teologiei revelate.

Aci, omul are acces prin credinţă; adică, un acces orb.

Lumea — lucrarea lui Dumnezeu — subzistă în ea însăşi, prin cauze şi esenţă proprii. Încă un pas şi va subzista prin sine însăşi în deism şi de la sine în ateism! Între ea şi Dumnezeu — nici o comună măsură, nici o echivocitate.

Cele două lumi, firească şi suprafirească, se unesc numai în Uniunea ipostatică a Cuvîntului divin şi în lucrarea lui mîntuitoare.

Nici o topire de planuri. Este — cum s-a spus — Cosmosul lui Aristotel, peste care s-a suprapus Dumnezeul creştin.

Iată, în tendinţele sale mari, zugrăvită cealaltă orientare.

Nu e nevoie să repet de ce această orientare primeşte, din partea celei dintîi, numele de păgînă şi de ce e învinuită de alunecarea spre ateism a vremilor care au urmat triumfului ei.

Prima orientare e a părinţilor greci, a lui Augustin, a lui Bonaventura. A doua e a Tomei din Aquino.

Trebuie să recunosc că am forţat opoziţia celor două atitudini. Am făcut-o dinadins, pentru a face simţită diferenţa.

Realitatea filozofiei creştineşti apropie cele două tendinţe mai mult decît se crede. Dacă nu există forme substanţiale în augustinismul clasic, lumea e totuşi ierarhizată de inteligenţa divină. Iar dacă Toma din Aquino e filozof, nu şovăie să socotească toată strădania minţii mai puţin ca paia[14], faţă de sfinţenie.

Nu e mai puţin adevărat că avem de-a face cu două tipuri de atitudini, polar opuse una alteia, şi datoria noastră este să lămurim paradoxul.

Soluţia. Mîntuirea creştină nu e străină de planul cunoaşterii, cum crede Harnack. Şi împingerea la absurd a augustinismului cuprinde o falsificare a creştinismului.

Cu toate că omul nu va fi judecat după faptul că a spus: *„Doamne, Doamne"*, ci *„pentru că a făcut voia Tatălui din*

cer", adică, după *paharul cu apă dat săracului*[15], totuşi, *„viaţa vecinică aceasta înseamnă a cunoaşte pe Dumnezeu*, Tatăl, şi pe Fiul, Iisus Hristos".

Cunoaşterea este deci ţinta eforturilor noastre întru sfinţenie? Este însă această cunoaştere filozofică?

Nu. Pentru că, iarăşi este scris: *„Căci cunoaştem din parte. Iar atunci vom cunoaşte faţă către faţă"*.

Trebuie, deci, deosebit între înţelegerea filozofică a lucrurilor, care porneşte de la lucrurile fragmentare (din parte) şi cunoaşterea faţă către faţă (vedenia intuitivă a lui Dumnezeu), care ne este făgăduită.

Cunoaşterea din parte este cunoaştere; dar, fiind din parte, este, prin firea ei, *inadecvată* obiectului spre care tinde. Ea numai îl ţinteşte, ridicîndu-se cu greu din concluzie în concluzie, prin legăturile nevăzute, dar de fier, ale implicaţiilor.

Filozoful este, deci, sortit să alerge după elementele împrăştiate în creaţie, după analoguri, pentru a reconstitui chipul lui Dumnezeu aci, „ca prin oglindă, în ghicitură", fără a-l putea intui de-a dreptul.

Dacă acest efort este preţul, deseori neplătit, al unei vieţi, trebuie să socotim că omul este sortit să rămînă în afara oricărei legături a intelectului cu cele divine?

Nu. Omul are, pentru aceasta, o virtute mult mai modestă, pentru că nu cere temeiuri, o umilă roabă, dispreţuită, a inteligenţei, care e credinţa.

Adeziunea întunecată, fără evidenţă, a sufletului, lipirea de cineva, printr-un fel de elan interior, printr-o depăşire şi o revărsare a lui sfioasă asupra obiectului, printr-o exaltare, o înflăcărare, iscată mai mult din iubire fără temei, decît printr-o întemeiere conştientă.

Scula aceasta este, desigur, prin firea ei, inferioară inteligenţei. Ea nu pătrunde, nu dă acea libertate celui ce o are, pe care o dă cunoaşterea istovitoare a unui lucru; ea ascultă, ea vesteşte.

Această sculă însă stă la îndemîna omului, pentru a veni spre Dumnezeu: „Cred. Doamne, ajută necredinţei mele!".

Şi răspunsul e: „Nu m-ai căuta, dacă nu m-ai fi găsit!"[16]

Prin faptul însă că această credinţă, deşi inferioară — după firea ei — cunoaşterii filozofice, îngăduie omului o priză — oarbă, e drept —, dar nu mai puţin o priză directă asupra realită-

ții pe care mintea n-o poate prinde decît „prin oglindă, în ghicitură"; ea devine un instrument de mare preț. Mai de preț prin realitatea pe care ne-o dezvăluie, decît cunoașterea care nu ne-o poate dezvălui.

În locul ochilor deschiși și-a mîinii care se lovește de oglindă; sînt acuma ochii închiși; dar mîna întîlnește mîna.

Se înțelege că credința — roabă care ajunge — dobîndește mai mare preț — din cauza lucrurilor la care ajunge — decît stăpîna țintuită de neputință.

Între o cheie simplă care deschide o comoară de preț și un mecanism complicat de orologerie care deschide o cutie goală, nu-ncape îndoială că mecanismul e *în sine mai de preț*; dar nu încape iarăși îndoială că toți au să prefere cheia.

Așa s-ar putea înfățișa — printr-o pildă — legătura dintre știință și credință.

Și e și drept să fie așa, pentru că, dacă ar fi să aștepți ca numai filozofii — acei care, prin efortul cugetării, ajung să regăsească chipul lui Dumnezeu prin oglindă —, cum am mai putea nădăjdui că se va goli Iadul?

Înțelegem acum de ce sînt posibile, în filozofia creștină, două atitudini, aparente, în privința filozofiei.

Și, ce înseamnă bucuria psaltului că au înnebunit întrebătorii ageri și că nimănui nu i s-a arătat cum a fost?

Înțelegem însă și de ce rămîne loc și pentru filozofie.

Dacă psaltul se bucură de nebunia întrebătorilor ageri, este pentru că credinciosul are, prin credință, răspuns la toate întrebările pe care i le-ar putea pune filozofia, fără să aibă nevoie să filozofeze și pentru că — credința lui fiind un fapt, nu un concept —, ea nu poate fi anulată, în planul ei, de contradicțiile raționale.

Acesta și nu altul este sensul *„Credo quid absurdum"*[17] și sîntem acum în măsură a-l înțelege.

Înlătură această afirmație însă orice nădejde de-a cunoaște? Este celălalt *„files quaerens intelectu"*[18] sau acel *„crede ut inteligere"*[19] o zădărnicie?

Nicidecum. Pentru că faptul de a crede nu înlătură curiozitatea de a ști. Credința, comunicînd sufletului situația obiectului, ca și cum l-ar cunoaște, stimulează, pe de o parte, tendința

către cunoașterea însăși; deschide, pe de altă parte, perspective înțelegerii, pe care nu le avea fără credință.

Cei care cunosc rolul fecund pe care-l au ipotezele în știință știu că orice lucru pe care-l crezi te ajută să presupui alte lucruri și, din judecată în judecată, te aduce să verifici prezența principiului ordonator cuprins în prejudecată.

Ceva de același fel se petrece cu cel care crede. El nu încetează de a gîndi. Ci, dimpotrivă, gîndirea lui e fecundată de faptul că crede.

Dacă sînt cazuri în care credința stinge duhul iscodirii sterpe, nu se poate spune că ea nu transfigurează în același timp și dă *sens nou întregii existențe*. „O serie întreagă de lucruri — spune Tolstoi, în istoria conversiunii lui — care nu existau, pentru mine, mai înainte, au început deodată să existe. O serie de *lucruri care erau* la dreapta, le găseam la stînga mea și-mi cereau să lămuresc această împrejurare".

Ceea ce trebuie reținut este că, pentru creștin, filozofia nu e unealtă de *mîntuire*, ci poate fi sau *agonie*, sau cîntec de slavă; după cum creștinul e din cei care caută gemînd, sau din cei care se *bucură* de dezvăluire.

Este filozofia creștină filozofie?

Ce e de răspuns acum celor ce afirmă, din cealaltă parte, că filozofia creștinului nu este filozofie, în măsura în care această filozofie recurge la adevărurile credinței pentru lămurirea nedumeririlor gîndului?

Răspunsul aci va izvorî din înțelegerea exactă a naturii și a funcției îndeletnicirii filozofice.

Să pornim, deci, întru întîmpinarea acestor filozofi necredincioși, cu o definiție a filozofiei împrumutată lor înșile.

Nu, deci, de la definiția după care filozofia este cunoaștere rațională — prin principii —, ci de la definiția spenceriană, că filozofia este efort de unificare totală a cunoștințelor, spre deosebire de știință, care nu e decît o încercare de unificare parțială a unei singure categorii de fapte[20].

Pornind de la această definiție a filozofilor pozitiviști, ce trebuie să observăm, în legătură cu natura și destinele filozofiei?

Dacă știința este unificare parțială a unei singure categorii de fapte, de aci rezultă două consecințe.

Prima, faptele de unificat, putînd fi *alese*, gruparea și unificarea lor este susceptibilă de *obiectivizare*, fiindcă doi sau mai mulți oameni se pot înțelege asupra acestei alegeri. Dacă, pe deasupra, se înțeleg și asupra punctelor de vedere, se vede că ei pot ajunge ușor să se înțeleagă și asupra afirmațiilor.

Iar dacă o divergență se naște între ei, după ce au convenit asupra criteriilor, este numai pentru că unul din ei a cuprins un fapt în plus, care nu se încadra în sinteza primitivă.

Adevărurile științifice sînt, deci, *relative* la un anumit material, obiective și sumabile.

Din faptul că filozofia este o încercarea de unificare *totală*, ea nu poate avea aceleași caractere.

Mai întîi, totalitatea pe care o poate suma nu e o realitate transpersonală, ci e legată de cuprinsul cunoștințelor unei personalități. Ea e, prin natura ei, filozofia cuiva, așa cum știința este știința anumitor obiecte. De aceea și zicem: zoologie sau mineralogie. Dar zicem: filozofie augustiniană sau tomistă.

În măsura în care e legată de acest cuprins, personalitatea fiind o realitate vie, în continuă dezvoltare, filozofia nu poate unifica o totalitate închisă. Unificarea ei nu este decît o *veleitate*, legată de cuprinsul experienței trăite de această personalitate.

Mai e însă o deosebire. În măsura în care filozofia este a unei personalități, mai intervine o a doua stratificare.

Nu toate faptele care constituiesc conținutul unei experiențe personale au aceeași importanță. Nu toate stau pe același plan de interes.

Se înțelege de aceea că și încercarea de unificare rațională a cunoștințelor nu le va pune pe toate pe un același plan.

Există, în acest sens, *experiențe privilegiate*, în structura sistemelor filozofice celor mai raționaliste.

Nu numai pentru prefacerea gîndurilor pascaliene are însemnătate „minunea sfîntului spin" sau un accident de trăsură.

Filozofia lui Descartes nu izvorăște oare dintr-un vis avut la 19 ani[21] ?

Pierderea unei ființe dragi, contemplarea căderii unui măr, nu sînt, pentru Auguste Comte, sau pentru Newton, motorul

emoțional care dezlănțuie duhul iscoditor, șirul acela de întrebări, care nasc din întrebări, care caracterizează filozoful ?

Dacă lucrurile stau astfel, atunci înțelegem de ce — în orice filozofie — ceea ce interesează, în afara conținutului de cunoștințe de unificat — care se poate potrivi de la un filozof la altul, dacă trăiesc în același timp și au aceleași preocupări, pentru înțelegerea structurii sistemului și a intențiilor lui —, este *structura acestor experiențe privilegiate*, a căror prezență în suflet dezlănțuie filozofarea.

Dacă acest lucru e adevărat, cum am putea tăgădui că realitatea trăirii creștine poate fi indiferentă structurii cugetătorului creștin, nu numai în alegerea temelor de reflecție, dar mai ales în felul în care va încerca să potrivească lucrurile.

Un om care crede în Dumnezeul întrupat nu poate încerca să unifice totalul lucrurilor din cîmpul trăirii sale decît integrînd și acest fapt între toate celelalte și dîndu-i, în ansamblul arhitecturii gîndului, locul pe care i-l impune importanța faptului în experiența lăuntrică.

Dacă, deci, adversarii care pretind că filozofia, în măsura în care încearcă să ție seamă de cuprinsul unei experiențe iraționale, în sinteza rațională a cunoștințelor, nu este filozofie, ar avea dreptate, atunci ar trebui să scoată din filozofie și pe Descartes, și pe Kant, odată cu Toma din Aquino și cu fericitul Augustin, și, în acest caz, nu vedem ce ar mai rămîne din întreg cîmpul filozofiei.

Sîntem astfel siliți să recunoaștem că orișice filozofie — întru cît e filozofie autentică — primește și pornește de la elemente iraționale, pe care caută să le integreze. Mai mult decît atît, orice filozofie, în măsura în care este integrare, pornește de la constatarea divergenței, incompatibilității și contradicției aparente a elementelor real trăite, într-o aceeași experiență.

În măsura în care filozofia este încercare de raționalizare, ea trebuie să pornească de la diversitatea irațională pe care caută s-o ordoneze.

Nu vedem de ce filozofia creștină ar face, în această privință, o excepție.

Împotriva tonului acestuia trebuie răspuns clar. Orice filozofie, întrucît este filozofie, include elementele care intră în cîmpul unei conștiințe personale. Este, deci, suficient ca un gîn-

ditor să acorde interes unor realități de un anumit ordin, pentru ca înglobarea lor în sistem să fie o condiție a reușitei efortului filozofic. Filozoful poate reuși sau nu să-mpace *Evanghelia* cu Aristotel sau cu Platon. Ce nu se poate e să nu încerce acest lucru.

Natura acestui efort nu e desigur religioasă, ci curat filozofică, pentru că omul poate trăi religios fără nevoia unei sinteze *raționale* a experienței și nu todeauna eșecul sintezei raționale atrage compromiterea conținutului trăit, cînd originea lui nu e rațională.

Filozofia creștină nu e, deci, tot una cu dogma. Și aci trebuie risipită o stăruitoare confuzie.

Dogma — *regula fidei*[22] — nu este o realitate filozofică și rațională, pentru că nu e o realitate gîndită. Sub acest raport, erezia e mai rațională ca dogma, pentru că la originea ei stă un efort de sistematizare rațională, care nu reușește decît cu prețul sacrificării unei părți din adevăr.

Dogma este o afirmație a credinței, o mărturisire a unui conținut revelat și, de cele mai multe ori, restabilirea — rațională sau nu, este indiferent — a unui adevăr religios, în care rațiunea introduce contradicția. Contradicția pune în criză filozofia. Nu poate atinge însă conținutul revelat.

Afirmația că Dumnezeu e unul și fețele sînt trei nu își are izvorul în speculații asupra substanței, ci în *faptul* mărturisirii lui Petru:

— Tu ești Hristosul, fiul lui Dumnezeu cel viu!

Și în răspunsul lui Hristos:

— Ferice de tine, Petre, că duhul lui Dumnezeu a grăit în tine. Iar eu îți spun că tu ești Petre și pe această piatră voi zidi biserica mea.

Gîndirea poate folosi discriminările gîndirii grecești, spre a lămuri această afirmație. Dar dacă nu ar reuși, afirmația nu trebuie mai puțin menținută, fiindcă ea exprimă un *fapt*, cu care ne mărturisim solidari, mărturisirea lui Petre; iar nu concluzia unei argumentări.

Filozofia și gîndirea veacului

Care poate fi relația filozofiei creștine cu restul gîndirii veacului e acum ușor de înțeles.

Veacul intră în discuție, în gîndirea filozofică creștină, în două feluri.

O dată, în chip material, prin problemele lui, cuprinse în experiența vie a filozofului creștin și prin piedicile pe care le opun aceste experiențe unificării cognitive, contopirii materialului trăit cu experiența creștină. În acest sens, veacul poate însemna timp: adică, particularitate datorită atmosferei spirituale a momentului istoric; și poate însemna spațiu: particularitate etnică.

În acest sens, gîndirea religioasă poate fi stimulată de un război, sau de un cutremur, poate fi dominată de predilecție pentru probleme de metafizică sau de morală.

A doua oară, veacul poate intra *formal* în structura filozofiei creștine, prin faptul că sistemele de gîndire realizate gata pot oferi elemente, limbaj pentru exprimarea anumitor realități ale experienței creștine.

Astfel, toată scolastica tîrzie nu este decît o vastă încercare de aplicare a distincției aristotelice dintre esența și existența, dintre firea și ființa unui lucru, pentru a întemeia rațional distincțiile făcute de credință în sînul Treimii, al firii și lucrării lui Hristos, al harului și libertății omenești etc.

Ce făceau aci filozofii creștini? Se găseau în fața unui conținut de credință și se trudeau să-l formuleze adecvat, cu ajutorul conceptelor făcute de metafizica greacă.

Nu altceva făceau, acum cîteva zeci de ani, apologeții mai noi ai creștinismului, cînd încercau să retraducă conținutul trăirii creștine în termenii unei metafizici vitaliste.

Nu altceva făcea, în secolul al XVII-lea, Malebranche cînd folosea, în același scop, instrumentația conceptuală a cartezianismului.

Nu reușita sau eșecul încercării ne interesează aci, dar procedeul întrebuințat. Pentru că el dezvăluie cum colaborează cu veacul gîndirea creștină.

Cine ar putea tăgădui că de pe urma acestui efort conceptele aristotelice n-au fost rafinate și adîncite, că vitalismul sau mecanismul cartezian n-au dobîndit sensuri noi, nebănuite?

Nu încape îndoială deci că — sub acest raport — efortul comun, întîlnirea în gîndul filozofului a creștinismului cu problemele veacului nu a fost ceva fecund.

Ne rămîne să spunem cîteva cuvinte asupra întrebării: ce misiune are de îndeplinit filozofia în creştinism?

Ni se pare că două sînt misiunile ei principale:

1) o misiune apologetică.

Misiunea de legătură între cei ce caută şi cei care au găsit. Sub acest raport, misiunea filozofiei este să coboare sensul experienţei creştine în sfera experienţei umane pure şi simple, pentru a face pe om să descopere, în sine, ceea ce e mai adînc decît sine.

Primejdia oricărei apologetici de acest tip?

Este imanentismul. Adică, confundarea creştinismului cu ceea ce se realizează din el în planul vieţii fiecăruia;

2) o misiune filozofică propriu-zisă.

Aci, gîndirea creştină e pornită în marea aventură. Misiunea ei constă în a proiecta asupra lumii în curs de a se face vedenia adevărurilor creştine, pentru a alege ce poate asimila şi ce trebuie să refuze. E aci o misiune de *judecată* plină de ispite şi primejdii. Canonica acestei lupte a filozofului creştin ţine însă, de astă dată, mai puţin de dogmă, cît de războiul nevăzut.

Misiunea ei constă în a primi de front contactul cu filozofia vremii, a-i decanta temele, a adînci substratul diferitelor poziţii, a reduce pe cele care iscă năluciri şi zeităţi false şi a boteza ideile veacului, pe care le poate readuce în matca cea mare a trăirii creştineşti.

E, cu alte cuvinte, misiunea însăşi pe care au îndeplinit-o, la vremea lor, tocmai acei pe care, în înşirarea de la începutul acestei convorbiri, îi arătam a împlini, în manualele de istoria filozofiei, locul asigurat filozofiei creştine.

Ceea ce nu trebuie însă uitat este că dacă au izbutit s-o împlinească, este numai pentru că gîndirea lor nu era numai gînd, nu era mai ales gînd, ci faţă creştinească — mărturie. Nu ne amintim oare că ceea ce a făcut scandalul filozofiei moderne, argumentul lui Anselm, care e încă pentru mulţi o piatră de poticnire, nu a fost niciodată un argument, ci o rugăciune?

CREŞTINUL ÎN LUMEA MODERNĂ

Trebuind să vă vorbesc, în astă-seară, despre poziţia creştinului în faţa lumii moderne, mărturisesc oarecare sfială.

Conferinţa aceasta, fiind a unei societăţi creştineşti, sîntem cu toţii, numai între noi şi fiecare din D-voastră e de presupus că ştie, ca şi mine, ce înseamnă a fi creştin.

Pe de o parte. Dar pe de alta, nefiind monah nici unul dintre noi, fiecare din cei care ne-am adunat aci avem unele legături cu „veacul", adică, cu lumea din afară, cu lumea mare a zilelor noastre[1].

Dacă lucrurile stau într-adevăr astfel, conferinţa de azi nu poate avea alt rost decît să vă vorbească de lucruri pe care d-voastră le ştiţi ca şi mine şi, ca atare, rostul ei ar putea să pară fără rost.

Aci se iveşte piatra de încercare.

Fiecare din noi trăieşte — este drept — viaţa de azi. Şi fiecare îşi deapănă, singur, sau alături de alţii, firul vieţii sale, căreia îi zicem creştineşti. Însă nu fiecare se gîndeşte todeauna la lucrurile ce stau dincolo de aceste vorbe: a fi creştin, a trăi în vremea de astăzi.

Se poate deci[2] ca noi, care ne zicem din gură „creştini" să nu corespundem, prin ceea ce sîntem într-adevăr, cu numele pe care ni-l dăm. Şi aceasta, cu cele mai nevinovate intenţii şi chiar fără să băgăm de seamă.

Fiindcă aşa e făcută lumea, ca vorbele să însemne anumite lucruri; şi, pentru că lucrurile se schimbă, însă vorbele rămîn, ne obişnuim a boteza cu aceleaşi nume lucruri care s-au prefăcut pe nesimţite în altele[3].

Lucrul este, de altfel, cunoscut.

Nu scrie oare în *Sfînta Scriptură*, la *Evanghelia lui Matei*, că în ziua de apoi, în care ni se va face judecata despre tot ce am făcut aci, în lume, mulți vor veni și vor zice: „Au, Doamne, nu în numele Tău ne-am rugat, nu în numele Tău am scos draci, nu în numele Tău am făcut minuni?" Și li se va răspunde: „Departe de mine, blestemaților, căci nu vă cunosc pe voi! Căci nu cel ce-mi zice mie: Doamne! Doamne! Ci cel ce face voința Tatălui meu carele este în ceruri!"

Dar dacă, în ceea ce privește cuprinsul ideii de creștin e atîta îndoială, încît unii își pot închipui — chiar față de Dumnezeu — că sînt creștini, fără să fie; tot atîta îndoială este și în privința înțelesului celuilalt termen al acestei convorbiri: viața modernă, viața din zilele noastre.

Dacă această viață o trăim cu toții și luăm parte, cu gîndul, cu vorba, cu fapta sau chiar cu abținerea noastră la răspunderea zămislirii ei, nu toți ne-am gîndit îndeajuns (poate că unii nu ne-am gîndit deloc!) la ceea ce înseamnă această viață[4].

Așa sîntem noi făcuți! Să făptuim fără a avea nevoie să cugetăm mai departe asupra rosturilor faptei noastre, decît pînă unde ne întîlnim cu un presupus consens aproximativ al părerii semenilor noștri.

S-ar putea, deci, să ne pomenim cu putința unei alunecări[5] pe nesimțite a întregului nostru fel de viață, alunecare care poate să se facă astfel, încît ideea noastră generală despre viața de toate zilele să nu se mai potrivească cu ceea ce eram obișnuiți să numim vremea modernă; tot așa cum conținutul adevărat al ideii de creștin s-a vădit nepotrivit cu ceea ce omul nostru de adineaori se credea, bătîndu-se înaintea lui Dumnezeu, cu pumnii în piept!

Șovăiala aceasta caracteristică s-a manifestat, de altfel, și în felul în care s-a anunțat, de organizatori, titlul conferinței de astăzi, care s-a schimbat pe rînd, din: „Creștinismul și viața modernă" în: „Un creștin în zilele noastre", apoi în: „Creștinismul în zilele noastre" și, în sfîrșit, iar: „Creștinul în lumea modernă" — trădînd astfel parcă bănuiala pe care vom căuta s-o adîncim, că termenul de „lumea modernă" nu se mai acoperă exact, ca întindere, cu termenul „vremea noastră"!

Dacă am făcut atîtea ocoluri înainte de a intra pieptiș în subiectul cuvîntării noastre de astăzi, a fost pentru a arăta că, cu

privire la lucrurile cu care sîntem cei mai obișnuiți, se pot vădi perspective la care să nu ne fi gîndit și că, deci, și o convorbire despre „ce înseamnează a fi creștin în zilele de astăzi" mai are unele șanse să vă aducă, dacă nu unele lămuriri, cel puțin unele nedumeriri, unele deschideri de zare, perspective care, aruncate aci asupra lucrurilor care formează obiectul acestei discuții, să fie prilejul unei mai mari adînciri în sinea fiecăruia, după ce veți fi părăsit pragul acestei case. Și, așa făcînd, ne vom fi împlinit și ceva din menirea însemnată creștinului de aceste săptămîni ale Triodului.

Planul acestei cercetări va fi foarte simplu.

A. Voi încerca, într-o primă parte, să lămuresc ce-nseamnă a fi creștin?

B. Într-o a doua parte voi cerceta conținutul esențial al ideii de lume modernă și situația ei de azi.

C. Iar la sfîrșit, voi pune față în față rezultatele primelor două momente ale cercetării, spre a desprinde concluziile ce se impun.

I. CE ESTE UN CREȘTIN?[6]

Creștinismul e un concept general, care poate fi cuprins în mai multe feluri.

1. Exterior, adică din punct de vedere al întinderii conceptului, al lucrurilor care se cuprind în el, creștinismul ar cuprinde pe toți aceia care, cu vreun titlu oarecare, se reclamă (de la) sau se referă la Iisus Hristos.

El ar cuprinde, ca atare, mai multe comunități sau indivizi, mai multe realizări spirituale obiective, cum sînt creațiile culturale, sau arhitectonice, sau normele de purtare — cu conținut și orientare spirituală absolut deosebite, care n-ar avea comun decît faptul că se referă, prin nume, la un același pretins izvor de inspirație.

Pornind de la acest punct de vedere, încercarea de a lămuri ce-i creștinismul ar trebui să constea din determinarea caracterelor generale și comune ale tutulor acestor elemente; adică, din încercarea de a desprinde din ele un minimum de realitate care să se potrivească tutulor. Acesta ar fi creștinismul.

Cei care au pornit pe această cale, din afară, la determinarea creştinismului, au fost însă nevoiţi să-şi mărturisească neputinţa de a ajunge la un rezultat.

Într-adevăr, în cele trei ramuri ale creştinismului: ortodoxie, catolicism, protestantism — cu nenumăratele lui secte, care merg de la anglo-catolicism la studenţii de biblie, la Christian Science, sau la mişcarea oxfordiană — se deosebesc între ele atît de mult, încît, încercarea de a defini ce le e comun ar face din creştinism un concept atît de abstract şi de general, încît ar fi golit de orice conţinut prin care să-l putem deosebi de alte lucruri.

Mai mult decît atît, pornind de la un astfel de punct de vedere, n-am putea nici măcar să definim creştinismul, drept ceea ce ni se pare nouă a fi esenţial: adică, o formă de viaţă religioasă. Şi aceasta, pentru că, pentru unele din aceste orientări, creştinismul nu e decît o morală menită să organizeze viaţa omului pe pămînt, fără nici o implicaţie divină; iar pentru altele, nu e nici măcar atît, ci numai o terapeutică morală, ceva, aşa, cum ar fi psihanaliza.

Dacă pornim deci să definim creştinismul de la precipitatele lui istorice şi să căutăm în formă de cultură sau de civilizaţie precis determinată, riscăm să-l golim de caracterul care nouă ni se pare esenţial, care e acela de-a fi un soi de viaţă, şi anume, de viaţă religioasă.

Trebuie, deci, neapărat să căutăm alt drum şi să încercăm să-l cuprindem dinăuntru, pornind de la realitatea maximă pe care o îmbracă această idee pentru noi.

2. Urmînd indicaţia că nu toţi cei ce-şi zic creştini sînt creştini într-adevăr, pe care am desprins-o chiar din cuvintele Domnului Hristos — nu vom considera creştini pe toţi aceia care se referă într-un fel oarecare la Hristos şi la învăţătura lui, ci numai pe aceia care mărturisesc ca apostolul pe care Hristos îl întreba:

— Cine zice lumea că sînt?

Şi care răspundea:

— Unii zic că eşti profetul Ilie, alţii că eşti Ioan.

— Dar voi, cine ziceţi că sînt?

Şi care răspundea:

— Tu eşti Hristos, fiul Dumnezeului celui viu!

Pentru că numai acestuia Hristos îi răspunde:

— Ferice de tine, Petre, că nu a vorbit glasul tău, ci duhul Tatălui a grăit în tine[7].

Creştinismul e, deci — pentru noi —, religia lui Iisus Hristos, adică, religia Fiului lui Dumnezeu, una din Tatăl întrupat de la Duhul Sfînt şi răstignit pentru mîntuirea noastră, în zilele lui Pilat din Pont, Dumnezeu destăinuit nouă nu numai prin textul *Sfintei Scripturi*, dar şi prin tradiţia vie, necurmată, păstrată în comunitatea bisericii care ne-a transmis nu numai textul *Scripturii*, dar şi înţelesul ei, neschimbat, de la Hristos şi pînă astăzi, comunitate care se continuă pînă la noi în chip tainic, prin împărtăşirea noastră a celor vii şi a celor morţi, cu fiinţa însăşi a Domnului Hristos, întrupat în viaţa tainică a bisericii.

Astfel înţeles, creştinismul e un fel de a trăi religios, adică, trăirea unei legături a omului cu Dumnezeu, care se vădeşte într-un anumit simţămînt, în anumite dogme, într-un anumit rit şi într-o anumită purtare — care toate se înţeleg ca aspecte nedespărţite, ca expresii spirituale şi obiective ale unui aceluiaşi conţinut trăit de viaţa tainică, în comunitatea celor care participă la această viaţă.

Creştinismul astfel înţeles e, în primul rînd, o religie, adică, o trăire a legăturii omului cu ceva sau Cineva care-l depăşeşte, un act orientat în afara omului care se istoveşte în această legătură. Dacă, pe lîngă aceasta, creştinismul mai e un fel de a gîndi, un fel de a te purta în veac, un fel de a închipui şi de a înfăţişa lucrurile, acestea nu sînt decît expresii ale acestui mod iniţial de a trăi şi libertatea lor faţă de această viaţă se poate vădi necurmat prin minunatul cuvînt prin care fericitul Augustin rezuma morala creştină: „Iubeşte pe Dumnezeu şi fă ce vrei!"

Asta nu înseamnă că omul poate face într-adevăr orice, ci numai că, dacă va căuta mai întîi împărăţia lui Dumnezeu, tot restul i se va adăuga pe deasupra, va decurge firesc din aceasta[8].

Termenii acestui act central sînt:

1) de o parte, Acela spre care tinde această viaţă, Acela cu care ne întîlnim şi care se înfăţişează în această trăire înaintea celui ce trăieşte, pentru că viaţa aceasta se înfăţişează ca izvorînd de la El, şi cuprinzînd sufletul nostru: Cel aşezat deasupra şi dincolo de noi, în chip absolut, dar care se apleacă asupra noastră;

2) de ceastălaltă parte sîntem noi, totalitatea celor deschiși la arătarea Celuilalt, totalitatea celor *ce ne împărtășim din* această destăinuire[9].

De o parte, ființa aceasta ne apare nesfîrșită, covîrșitoare, dincolo de tot ce putem închipui, stîrnește un fel de sentiment de teamă sacră, ca-n preajma alunecării într-un abis; de altă parte, ființa aceasta ni se dezvăluie intim legată de existența vieții noastre sufletești și o recunoaștem în ființa concretă, reală, a personalității istorice a lui Iisus Hristos.

De o parte, prin urmare, un sentiment de transcendență absolută, divină a lui Dumnezeu; a cărui lipsă zădărnicește cumplit, golește de sens, orice trăire lipsită de contact cu ea, făcînd din lume un imens pustiu de sare și de cenușă.

De altă parte, sentimentul că Ființa aceasta transcendentă pătrunde prin Iisus Hristos în lume, în istorie, în timp și transfigurează toate lucrurile acestei lumi și acestei vieți și le ridică la măsura ființei lor adevărate.

Creștinismul, astfel înțeles, nu-i un act magic, prin care captăm, cu ajutorul unui gest, al unui dispozitiv, o putere necunoscută, eficace, care ne depășește; dar pe care o întrebuințăm în folosul nostru, ca să ne facem poftele; ci o întîlnire a sufletului omenesc cu o prezență absolut atotputernică, pretutindenea de față, științoare și lucrătoare, de care ne simțim atîrnați ca făptura de creator, a cărui ființă e pentru noi normă, lege de purtare, fiindcă în ea recunoaștem nu numai realizarea deplină a ființei noastre, la statutul maxim spre care putem năzui; dar și deplinătatea tutulor perfecțiunilor pe care ni le putem închipui, în vreun fel oarecare.

În această prezență covîrșitoare, toate lucrurile își află izvorul, susținerea și bucuria, pe ea o regăsim în fiecare împlinire și fără ea toate lucrurile ne apar ca un Ecleziast, ciuntite și fără rost, goale și amenințate de risipa în neființă. În ea găsim refugiu împotriva acelui sentiment ciudat că totul e fugar și labil, că totul e sortit pierzaniei și destrămării, care nicicînd nu cuprinde sufletul omului mai trist decît cînd se află în fața unui lucru bun, a unui lucru frumos, a unui lucru valabil, în preajma căruia ai vrea să oprești timpul în loc, să nu se mai isprăvească; dar despre care știi că va lipsi: prin neputința ta de a

păstra frăgezimea lăuntrică, prin tocirea simțirii, prin tocirea vieții sau prin moartea în care se duc toate lucrurile.

Doamnelor și domnilor,

Cei vechi cunoscuseră și ei sentimentul acesta tulburător al existenței Zeului transcendent, puternic, care venea să tulbure, prin gelozia lui, prin pofta lui, prin iubirea lui protectoare, viața muritorilor de rînd.

Și grecul cunoscuse, obsedant, gîndul pârvanic din închinarea către Clio: „Ci moare marmura de rănile vremii și moare și înțelesul ei, de neînțelegerea oamenilor"[10].

Dar Dumnezeii lor erau ființe capricioase, care alunecau în lumile interstelare, al căror sens nu era legat decît întîmplător de viața omului; iar sentimentul risipirei lucrurilor în moarte era fără leac.

E adevărat că religiile misterice aduceau omului sentimentul unei alte vieți, căreia i-ar fi destinat și despre care aflau o prefigurare în participarea exaltată la ceremoniile rituale.

E adevărat că și grecii închipuiseră o lume a umbrelor, în care lucrurile trecătoare se regăseau pe tărîmul celălalt.

E adevărat că și budismul închipuise o salvare.

Dar, în *nici* unul din acestea, *omul* nu năzuia, nu spera la salvarea absolută a existenței lui precare, o transfigurare și o înveșnicire a individualului, ca atare.

Salvarea budismului era o desfacere absolută de orice legătură de aci, de orice participare și resemnarea stoicului nu era decît o renunțare[11].

Exaltarea misterică era numai o prefigurare trecătoare a altei vieți; iar mîntuirea prin cunoaștere salva numai generalul neinteresant al lucrurilor, lăsînd individualul să se piardă. Hadesul, pe de altă parte, nu era decît umbra unei umbre.

Pentru creștin însă, legătura cu Dumnezeu înseamnă salvare. Nu a generalului, care nu are nevoie de salvare. Ci a insului pieritor. Fiul omului a venit să mîntuiască ceea ce e pierdut.

Toată viața lui nu are sens decît în funcție de această transfigurare a existenței în Dumnezeu. Omul e pe pămînt prin voința lui Dumnezeu, creat pentru această transfigurare. Viața lui e o mare aventură a dragostei lui Dumnezeu, care se vrea iu-

bit de o făptură liberă, căreia, pentru aceasta, i-a dat putința să se piardă. Și care, pentru a-l răscumpăra, s-a jertfit pe sine însuși pentru mîntuirea lumii.

Dacă pe planul central al experienței creștine stă dragostea lui Dumnezeu pentru făptură, pe planul uman stă iubirea de aproape a omului.

Aproapele acesta nu e însă cel care ne va sta lumește mai aproape, nu e cel care ne e cel mai drag. Și nici cel din urmă om, acela cu care n-am mai avea nimic de împărțit, cum ar vrea unii. Aproapele e semenul nostru care suferă și în care ne regăsim un tovarăș de suferință. De el nu ne leagă un act, un sentiment imaginar și filantropic, de condescendență, ci mai mult sentimentul că nu putem fi fericiți noi înșine, cînd alții suferă alăturea de noi. Sentimentul că sîntem părtași durerii universale care suspină după mîntuire, că sîntem părtași ai nădejdii lui de mai bine.

Iubirea de aproape, în creștinism, nu e primară, ci derivată din iubirea lui Dumnezeu. Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din tot cugetul tău și din toată inima ta, iar pe aproapele tău, ca pe tine însuți. Cum însă eu însumi nu-mi sînt obiect de iubire ideal, ci numai Dumnezeu, iubirea de aproape e conștiința că omul care suferă e făptura lui Dumnezeu care nu e făcută pentru asta.

A iubi pe aproapele tău ca pe tine însuți înseamnă, deci, să simți că ești legat de el prin solidaritatea de suferință, prin comunitatea de soartă în păcat și că, la bine și la rău, nu există, în fond, mîntuire numai pentru mine singur, ci numai mîntuirea lumii întregi.

Acesta e sensul creștinismului, așa cum îl trăiește biserica lui Hristos.

Lumea de aci, ceea ce vom numi „veacul", are, față de această biserică, o poziție ciudată. Biserica e cuprinsă în veac și totuși veacul nu o cuprinde toată, pentru că ea e deschiderea lui către ceva care-l depășește.

Poziția creștinismului față de veac e antitetică și paradoxală: „Împărăția mea nu este din lumea aceasta — spunea Hristos lui Pilat —; căci altfel n-ar veni îngerii mei să mă apere".

Dar norodului adunat să-l asculte Hristos îi destăinuie: „Iată, Împărăția mea este în mijlocul vostru".

Cum e această împărăție, care e, în același timp, în mijlocul nostru și care nu este, totuși, din lumea aceasta, Hristos n-o

spune, decît în parabole, în ghicitură. Unirea aceasta a cerului cu pămîntul, înfăptuită prin întrupare, o ghicim, mai mult decît o putem cuprinde cu mintea.

O ghicim mai bine, dacă ne gîndim la tîlcul învățăturii lui Hristos, care e o evanghelie, adică, un răvaș de bucurie către toți cei ce suferă, către toți cei lipsiți de Dumnezeu, de plinătate: cei săraci cu duhul, cei ce plîng, cei însetați de dreptate, cei milostivi, cei curați cu inima, cei ce fac pace sau sînt prigoniți pentru dreptate.

Căci ei și-au aflat mîngîiere la Dumnezeu, care a trimis pe Fiul său. Și iată: orbii văd, surzii aud și împărăția lui Dumnezeu e vestită săracilor.

Întruparea lui Dumnezeu nu înseamnă însă, pentru creștini, sfîrșitul mîntuirii, ci abia începutul ei. „Veacul" sau „timpul în care trăim" nu mai e, pentru creștini, o vale a plîngerii, dar nici rai, ci locul spiritual al mîntuirii, scena acestei mari drame a salvării ori a pierderii noastre. Ceea ce așteaptă creștinul în veac este îndumnezeirea lumii.

Mîntuirea aceasta nu e un proces insidios, ceva care vine peste noi, fără să băgăm de seamă; ci este o lucrare puternică, o realitate care desparte existența creștinului în lume ca o sabie de foc. Puterile lumii acesteia se adună să întîrzie mîntuirea și creștinul trebuie să dobîndească, împotriva lor, cununa de biruință. Ce altceva spune parabola semănătorului cu sămînța căzută pe drum sau între spini, care nu ajunge să rodească? Sau parabola neghinelor, care arată că binele de rău nu se pot separa definitiv, în veacul de aci. Și, ce este „războiul nevăzut", decît lupta pe care o dă creștinul în sufletul său, pentru biruirea lui Dumnezeu în lume?

Drama existenței creștinului în veac este drama libertății sale de a se pierde. Pe ea, Hristos ne arată a o birui cu forța. De aceea, îngerii lui nu intervin în pretoriul lui Pilat, ci-l lasă pe acesta să facă judecata lumii.

Căci trebuie ca Fiul omului să se răstignească, pentru ca biserica lui să izbîndească împotriva Iadului.

*

Toate aceste realități fac din creștinism o religie cu un puternic sentiment al așteptării sfîrșitului. Această așteptare caracterizează poziția fundamentală a creștinului în veac.

Oricît ar fi de ancorat în lumea de aci, în aparență, creștinul e un om cu un picior deja în afara acestei lumi. Lumea aceasta văzută, lumea de aci, nu e lumea lui adevărată. Ci lumea lui e dincolo de aceasta.

Iar aci, creștinul e la vreme de încercare, căci, de cînd omul a auzit cuvîntul Domnului, Dracul a dobîndit puterea să-l întoarcă de la Dumnezeu.

Acesta și nu altul e sensul vieții de aci pentru creștin.

*

Doamnelor și domnilor, lucrurile acestea le știm cu toții.

Le-am știut, mai bine zis, pentru că mulți din vremea catehismului le-au uitat. Și nu s-au gîndit să le dea un sens imediat, legat de făpturirea omului de fiecare clipă. Creștinismul lor a fost o haină sărbătorească pentru zile mari, ceva separat de strădania lor din viață.

Dacă le reamintim, e pentru că, față de ele, și din ele, vom încerca să înfiripăm celălalt termen al convorbirii noastre de azi: lumea modernă.

II. CONȚINUTUL IDEII DE LUME CREȘTINĂ[12]

Prin lume modernă se pot înțelege două lucruri:

1) „modern" înseamnă, în sens general, orice lucru actual, nou, generalizat în gustul public, orice lucru viu, la modă.

Cum zicea un dascăl al meu, în acest sens, „modern" este orișice lucru care poate fi prezentat cu cartea de vizită de moment a istoriei;

2) cuvîntul „modern" mai are însă și alt sens, precum știți. El înseamnă, în istorie, perioada de timp cuprinsă între pacea westfalică din 1648 și războiul cel mare din 1914–1919, adică, aproximativ ultimele trei veacuri de istorie, corespunzînd dezvoltării naționale a orînduirilor statale.

Privită însă în rădăcinile ei, vremea modernă se urcă și mai departe. Renașterea și Reforma se integrează aceleiași mișcări și lumea modernă ar începe la căderea Constantinopolului și descoperirea, cam în același timp, a Americii (1452–1457), la jumătatea secolului al XV-lea. Unii au căutat rădăcini și mai

adînci, pînă la veacul al XII-lea și al XIII-lea. Fapt e că Dante sau Toma din Aquino, la adăpostul cărora unii au încercat să ridice un steag „antimodern", se vădesc ei înșiși precursori ai modernismului, în plin secol al XIII-lea.

Dacă privim cu băgare de seamă, vedem că cele două sensuri nu se suprapun întocmai.

Ce e însă, în esență, viața modernă și care sînt caracterele ei?

Viața modernă nu e numai o perioadă de timp; ci și o structură spirituală, istorică; adică, un fel de a trăi și de a înțelege și a prețui viața, caracteristic unei anumite epoci.

Care sînt caracterele ei? Și ce poate fi constant într-o epocă, una care merge de la cucerirea Constantinopolului pînă în zilele noastre?

Nu s-au schimbat, în acest timp, și mentalitate, și cunoștințe, și îndeletniciri, și port, și obiceiuri? Nu cuprinde, o atît de mare tăietură de timp, atîtea țări și oameni diferiți, încît o generalizare să nu mai fie posibilă?

Mărturisim că lucrul pare adevărat. În acest domeniu de cercetări, toate lucrurile ce se spun trebuiesc primite *cum grano salis*. Totuși, nu e imposibil de încercat o atare viziune de ansamblu; firește, cu toate riscurile de a ne găsi în fața unei construcții simplificatoare, mai mult cu rol de a pune ordine în gînduri, decît de a reprezenta în întregul ei realitatea istorică.

Lumea modernă se naște dintr-o mare nădejde înșelată. Decepția creștinității apusene, amăgită de interpretarea literală a textului, care așteptase în zadar sfîrșitul apropiat al lumii în jurul anului 1000.

Cruciadele, care fuseseră roada istorică a acestei așteptări, se irosiseră în zadar în rivalități terestre. Hristos nu venise pe norii cerului să răsplătească ostașii care se jertfiseră zadarnic pentru cucerirea Sfîntului Mormînt. Și — ca pedeapsă pentru aceste rivalități, și poate și pentru îndeletnicirile negustorești instalate la umbra corăbiilor cruciate — păgînul cucerise cetatea lui Constantin și — pe ruinele averilor confiscate templierilor — regii Apusului se ridicaseră veleitari și laic, împotriva puterii papale, sprijiniți pe comunitatea de soartă al cărei simbol începea să devină pentru națiunea lor.

Veacul de Mijloc n-a fost, cum se spune de obicei, o epocă de întuneric. Ostenitorii istoriei lui au izbutit să risipească pre-

judecățile pe care secolul al XVI-lea și al XVIII-lea le acumulaseră împotriva lui și să ne convingă că e o epocă în care au înflorit catedralele de piatră ale artei gotice și catedralele de gînd ale *Summelor* scolastice constituie unul din momentele cele mai de seamă ale dezvoltării omenirii.

Evul Mediu a fost însă o epocă tare, neînduplecată. Rămîi uimit, cînd citești scrisorile lui Abélard sau romanele din ciclul regelui Artur, văzînd cum această epocă a putut îmbina tăria virtuții și asprimea gîndului cu o așa de mare înfierare a simțirii.

E, desigur, pentru că toată epoca a fost dominată de o flacără uriașă de credință, de așteptare înfrigurată, de un vis. Omul Veacului de Mijloc trăia în lumea de aci, și uneori cu patimă. Dar omul acesta era *creștin* și, de aceea, în cel mai destrăbălat desfrîu, un François Villon păstrează atît de treaz sentimentul precarității vieții pămîntești și conștiința că aparține altei lumi, încît gemetele tîlharului seamănă, dar nu seamănă, sînt adevărate rugăciuni.

Această așteptare înfrigurată a sfîrșitului sfîrșește însă prin a se irosi și cucerirea Bizanțului de către turci îi dă lovitura de grație.

Se cunosc însă reacțiile așteptărilor înșelate.

Încordarea dezarticulată dă drumul tuturor puterilor înfrînate, într-un tumult de porniri.

Pofta stăpînită se dezlănțuie într-o *sete* nemăsurată, rabelaisiană, de existență simțită, concretă, trăită direct. Speranțele amînate se cer satisfăcute degrabă. Cugetul, cumpănit în văzduhurile lui proprii, își pierde puterea de pătrundere a existentului ca atare. Și el aleargă cu Occam și Roger Bacon, apoi cu Gassendi și cu celălalt Bacon, după existența care se poate vedea și pipăi.

S-a vorbit de o „revoltă a sclavilor". Ar trebui vorbit, mai exact, cu Luther, de o voință argheziană de a pipăi și de a urla: „Este!"

În sfîrșit, fapta omenească descentrată din axul vrerii divinului se rabate asupra *aventurii pentru rezultat util.* E vremea marilor navigatori, a marilor cuceritori de imperii de peste mare. Nevoia lumii de „dincolo" ia acum forme concrete.

Capitalismul se va naște din faptele lor și-i va păstra pecețile trupești și sufletești.

Veacul al XVIII-lea nu va fi decît perioada scolastică a vremilor moderne și Revoluția Franceză, rodul ei în pîrg. Iar prin reflexul acesteia, talazurile vor ajunge pînă la noi, de-a lungul secolului al XIX-lea, al romantismului și al mașinii.

Două caractere generale are această lume modernă: unul *teoretic*, altul *practic.*

Caracterul său teoretic este vedenia universului sfărîmat, scoaterea lui din mîna lui Dumnezeu. Caracterul său practic este îndumnezeirea omului. Caracterul teoretic, am spus, e spargerea lumii lui Dumnezeu, dezarticularea ei din boltele cerului ptolemeic și substituirea concepției naturaliste, în locul concepției teologice a existenței.

Omul, care pîn-atunci păstra sentimentul că face parte dintr-o lume închisă, organică, ierarhizată, dominată de relațiile intenționale ale legăturii lui cu Dumnezeu, pierde sensul totalității existenței; se simte dintr-o dată fiu al haosului, aruncat într-o lume pierdută undeva în universul nesfîrșit, încercînd cu disperare să descopere — în lipsa providenței — măcar permanența unei legi. Cugetul descumpănit, și care a pierdut încrederea în priza directă a intelectului asupra unei lumi pe care își închipuie c-o fabrică din el însuși, lasă un sentiment de goliciune a abstracției, ale cărui roade sînt: căderea în concret, setea de experiență, adaptarea omului la trăirea fragmentară.

Omul pierde astfel și sentimentul transcendenței; ideea că e pe pămînt pentru un sens care depășește viața lui precară de aci; omul se adaptează imanenței. Și-n locul luptei spre a nemuri, omul își organizează efortul tehnic în vederea realizării fericirii lui terestre, substituind astfel, vedeniei transfiguratoare a mîntuirii prin harul izvorît din întrupare, mîntuirea de jos în sus a omului prin efort propriu, de dominare a naturii, prin cultură. Acesta e caracterul practic.

Consecințele unei atare răsturnări sînt trei

1. La omul modern, acțiunea capătă un primat asupra contemplației; *homo faber* triumfă asupra lui *homo sapiens.*

Nu în zadar substituie Faustul lui Goethe, mărturisirii creștinești despre întîietatea Logosului, a Cuvîntului, mărturisirea modernă: *„Am Anfang war die Tat"*. La început era: fapta!

Ceea ce constituie trăsătura esențială a omului modern este spiritul acesta de iscoadă, acest duh neastîmpărat și nesăturat de a ști pentru a putea, cartezianul sau leonardescul *ingenius*.

Prin el, omul se substituie Dumnezeirii în centrul universului moral și strădania lui devine pretenție de a se mîntui prin sine însuși, stăpînind natura.

2. A doua consecință, cu origini mai vechi, este spargerea comunității spirituale și prefacerea ei în societate atomistă, în asociație voluntară de interese limitate, cu toate urmările ei.

În fond, lucrurile izvorăsc aci de mai departe, din clipa în care catolicismul opune, în comunitatea de dragoste a bisericii, autoritatea externă, temporală, libertății spirituale.

Rădăcina acestei spărturi este aceeași cu cea care a provocat prăbușirea evului mediu: nerăbdarea de sfîrșit! Voința de a grăbi împlinirea timpurilor. Amestecul omului, cu planurile lui, în lucrarea lui Dumnezeu.

Efectele acestei spărturi? Organizarea societății omenești ca juxtapunere de individualități distincte. Fiecare din ele e un univers închis. Comunitatea indivizilor nu mai are realitate, nici substanțe unitare, ci e numai un ansamblu de *relații* interindividuale. Fiecare rămîne *străin* de ceilalți, dar se poate *întîlni* cu ceilalți pentru conlucrare. Ceea ce e unuia scop, poate fi altuia mijloc. Unul poate folosi pe celălalt. Totul devine astfel mijlocire, negoț și instrument. Nu mai e scop absolut.

Etica devine economie. Și mijlocul prin excelență, mijlocul în sine, sensul instrumental în care se concretizează toate aceste relații posibile e banul. El e puterea care unește, care leagă întîlnirea unui om cu altul și conlucrarea lor. Lucrul merge pînă la limitele extreme ale americanismului modern, în care valoarea religioasă a pastorilor e apreciată, în uzine, după sporul producției din săptămînile care urmează predicilor lor!

3. A treia consecință izvorăște din întîlnirea celei dintîi cu cea de-a doua.

Omul setos de existență concretă și dispunînd de putere ca mijloc de a o dobîndi, însă lipsit de vedenia unei ierarhii stabile de valori deosebite de propria lui făptuire și care să se impună acesteia, se risipește în faptă, spre a dobîndi puterea, și sfîrșește prin a se robi cu totul ei, pierzînd astfel putința de a

se mai bucura de existența posedată: „îngerul învîrte piatra de moară".

Am descris aci, în linii mari, o dramă pe care o putem regăsi în orice existență „modernă". Dacă unii dintre noi îi scapă, parțial, e poate pentru că lumea noastră românească nu e decît de prea puțin timp în curs de *modernizare*, nu, adică, încă *cu totul modernă*, și apoi, pentru că lumea românească devine modernă într-o vreme în care lumea modernă, ea însăși, dă *semne de istovire lăuntrică*.

Că omul modern a reușit în felul lui?

Că dominația lui se-ntinde asupra aerului, și pămîntului, și adîncului apelor? Că ochiul lui, ajutat de telescoape, numără miliardele de stele ale cerului, atingîndu-le chiar cu cealaltă parte a bolții înstelate; sau că, artilerist al infinitului mic, desface stihiile și împlinește idealurile alchimiștilor căutători ai pietrei filozofale? Că spațiul dintre viu și mort se micșorează ne-ncetat, că iscodirile lui istețe lipesc nasuri, ochi, ficați, învie inimile care nu mai bat și prelungesc ani întregi funcționarea plămînilor paralizați, cu aparate?

Cine ar putea-o tăgădui?

Dar că, prin aceasta, omul și-a aflat un nou echilibru spiritual, o poziție armonică, un rost în univers, cine ar putea să o afirme? Răsunătoarelor lui triumfuri din afară, le răspund — cum am mai spus — amarele lui prăbușiri lăuntrice.

Aceleași laboratoare care cultivă vaccinuri binefăcătoare destinate să cruțe mii de vieți sînt puse în slujba puterilor drăcești ale distrugerii, în căutarea armelor de război microbian.

Mintea care se apropie de posibilitățile de transmutație e preocupată de aflarea razei ucigătoare, a gazelor care ard și de prezența cărora să nu-ți dai seama decît cînd nu mai e nimic de făcut, de mijloace de a arunca cît mai mult fier ucigător, cît mai departe, mijloace de a folosi apa, aerul, lumina, vînturile, focul și chiar trupurile omenești sacrificate, pentru a distruge om pe om.

Uzurile care au dat omului stăpînirea icariană, aruncîndu-l în aer cu 200 metri pe secundă, nu a adus oare omenirii și teroarea căderii — și nu numai peste taberi — a păsărilor Stymphaliene?

Și nu e ciudat că omenirea aceasta „modernă", care își zice „creștină", d-voastră, eu, am ajuns să putem gîndi cu vis și cu sînge rece, ba chiar să facem planuri, de așa îndeletniciri, și că

exercitarea întrebuințării acestor *mijloace* a devenit, peste tot, nu numai o datorie, ci principala datorie a ceasului de față, în toată omenirea, poate cu excepția zulușilor!

Ce dovadă mai evidentă de vedenie fragmentară, spartă, de lipsa de viziune a întregului, decît aceste *lucrări*?

Nu, propășirea tehnică nu e dătătoare de seamă de schimbările omului lăuntric.

Schimbarea în sens demiurgic a omului lăuntric, a ce știe și a ce poate, determină progresul lui tehnic, pentru că-i eliberează posibilitățile. Și vechea Alexandrie a cunoscut mașina cu vapori, însă, fiindcă omul alexandrin era alt om, iscodirea lui nu era socotită decît ca o iscodire năstrușnică.

Abia dacă progresele acestea tehnice schimbă aspectul concret al lucrurilor. Funcțional însă, omul de azi, ca și omul de la începutul timpurilor moderne, ca și Adam, e amenințat, *în primul rînd, de propriul lui succes*.

Victoria aceasta este germenul tutulor rătăcirilor care fac pe om neom, în măsura-n care-l împing să se îndumnezeiască.

Tabla valorilor morale ale omului modern[13], care a pierdut viziunea *altei* vieți, căreia-i era menit, e însă răsturnarea totală a făgăduielii de bucurie-n suferință și de răsplată în Slavă, pe care *Predica de pe munte* le aducea acum două mii de ani: sărăciei, blîndeții, inimii curate, duhului împăciuitor, milostivirii, setei de dreptate *și prigoanei* suferite pentru ea.

Fericiți cei *îndestulați* — răspunde veacul acesta lui Hristos —, că a acelora e împărăția acestei lumi și alta nu e.

Fericiți cei *tari*, că aceia vor stăpîni pămîntul.

Fericiți cei *cumpliți și neîndurători*, că aceia nu se vor teme de nimeni.

Fericiți cei ce *rîd și se bucură*, că aceia de nimic nu au nevoie.

Fericiți cei *îndrăzneți*, că aceia vor avea parte de praznic.

Fericiți *semănătorii de vînt*, că aceia se vor chema fiii furtunii.

Fericiți cei *iscusiți*, că aceia vor afla taina *multor* lucruri.

Fericiți veți fi, cînd vă vor slăvi și vă vor tămîia, mințind pentru voi, căci v-ați aflat plata acum, pe pămînt, și mîine de voi cine o să-și mai aducă aminte[14]!

Bogăția, ideal suprem al omului ahtiat să smulgă vieții cît mai multă și cît mai intensă bucurie pămîntească, în scurtul răgaz îngăduit omului pentru asta.

Puterea, care e mijlocul de a dobîndi bogăția.

Iscusința, gîlceava, bănuiala, ne-ndurarea, lauda de sine, care sînt sculele cu care dobîndești puterea și cu care o ții atunci cînd ai dobîndit-o, *alcătuiesc valorile esențiale ale codului moral modern*, chiar atunci cînd ipocrizia le drapează-n altele, aparent potrivnice.

Ele izvorăsc direct din mentalitatea demiurgică pe care am înfățișat-o și sînt *roadele spirituale* ale prăbușirii lăuntrice *ale unui om care a pierdut*, odată cu *sentimentul transcendenței*, și adevărata lui idee despre sine, aceea că era chemat la viață pentru alte minuni, decît aceea de a se robi căutării hranelor pămîntului.

Rezumînd ceea ce nu este creștin în felul de a fi al lumii moderne, voi spune că e, în primul rînd, această îndumnezeire a omului și acest amestec al lui în lucrarea Dumnezeiască a mîntuirii.

1. Pierderea sentimentului transcendenței lasă pe om în lume singur și fără sens și introduce anarhia în înțelegerea lumii.

2. Pierderea sensului întrupării răpește omului așteptarea sfîrșitului, îl desface din rostul lui și-i orientează făptuirea asupra îmbunătățirii vieții de aci.

În locul transfigurării lucrurilor în Dumnezeu, el așteaptă mîntuirea prin cultură și înlăturarea suferinței.

Aceea ce creștinul așteaptă de la Apocalips: cer nou și pămînt nou, în care Dumnezeu va șterge orice durere și întristare, și lacrimi, și moarte nu va mai fi mult, căci toate cele dintîi vor fi fost — omul de astăzi le așteaptă de acum, de aci, grabnic, de la fapta lui.

Ceea ce pierde prin aceasta lumea modernă este înțelegerea sensului real al suferinței. În lumea omului modern, durerea nu are loc. Toată strădania lui e să o înlăture și dacă — dintr-o întîmplare, nu reușește — el nu se poate potrivi cu ea. Nu-i poate afla rost. Ci moare lăuntric, deznădăjduiește sau se-ndrăcește.

Înțelegem acum rostul fericirilor pămîntului și setea omului, care-și știe zilele numărate, pe-o planetă pierdută în puz-

deria materiei născută fără rost. El a ajuns să aibă *conștiința existenței sale proprii* și a valorii ei fără preț, și pe această luptă s-o înveșnicească cu patima deznădăjduită a celui fără apărare, a cărui *moarte de tot* nu e decît amînată.

III. ALUNECAREA VREMILOR MODERNE: VREMEA MODERNĂ ȘI VREMEA ACTUALĂ[15]

Ideea de *lume modernă*, așa cum am lămurit-o pînă acum, se mai potrivește oare, în totul, împrejurărilor de azi?

Putem noi spune că vremea în care trăim mai are toate caracterele sub care am încercat să înfățișăm lumea modernă?

Am arătat la-nceputul acestei conferințe, și e locul să adîncim acum, părerea că vremea în care trăim nu se mai acoperă exact cu ideea de viață modernă.

Lucrul acesta poate să pară multora, în special din cei născuți înaintea războiului de acum 25 de ani, greu de deosebit.

Dacă cineva ar întocmi o tablă a valorilor morale în circulație acum un sfert de veac și i-ar opune o tablă a valorilor în circulație actuală, ar rămîne înmărmurit să constate deosebirea fundamentală de orientare a majorității spiritelor.

Ne găsim, așadar, în mijlocul vieții din zilele noastre, în fața altui climat spiritual decît al evului modern.

La prefacerea lui au contribuit, desigur, împrejurările. Am contribuit *poate* și noi, fără să vrem.

Care e caracteristica acestor *vremi actuale*, ieșite din prefacerea evului modern și ce probleme pune creștinului această vreme?

Ne apropiem de problemă cu sentimentul că are mult mai multă însemnătate decît problema pusă pînă aci; dar și cu sentimentul că lucrurile sînt mult mai greu de lămurit.

Pentru că, în primul caz, era vorba de un fapt petrecut, împlinit, istoric. Pe cînd aci e vorba de fapte care se petrec, de lucruri care ne domină.

Să încercăm totuși să ne smulgem din val și să dominăm perspectiva acestor schimbări, judecînd după direcția diferitelor alunecări de straturi.

Vremea actuală păstrează, cred, din vremea modernă care a precedat-o, două lucruri:

1) *setea de concret, de posesie maximă, sensibilă a existenței*;

2) *tentanția demiurgică, întîietatea faptei.*

3) Ea se deosebește însă de vremea care-o precede, prin *intensitatea aspirației ei totalitare*.

Ceea ce pretinde evul nou ca depășit, din viziunea lumii moderne dinainte, este caracterul spart al existenței, pretenția lui de a reface aci, pe pămînt, unitatea societății, pe care individualismul democrat o risipise într-un număr imens de individualități aritmetice.

Vremea de acum este deci tot o *epocă în care omul* își caută *mîntuirea pe pămînt* și tot o *epocă în care omul își caută mîntuirea prin faptă*.

Sub raportul acestor idei, încadrarea omului în univers rămîne o *încadrare modernă*.

Din punct de vedere al înțelegerii vieții sociale însă, structura lumii de azi a alunecat de la poziția vechiului individualism la o altă înțelegere.

Obiectul acestei discuții nu este problema sociologică a structurii lumii de azi. Și, de aceea, nu voi arăta decît sumar *cum s-a ivit, în chip firesc, această alunecare și de ce tinde* să cuprindă și pe *aceia care își dau seama* de schimbare și luptă *pentru înlăturarea ei*.

Schematic, dialectica acestei prefaceri e simplă. Din momentul în care *posesia* bunurilor pămîntului devine idealul omului modern și *puterea* mijlocul de a obține această posesie, cu cît indivizii sporesc în putere și cu cît obiectul de posedat se mărginește, cu atît intensitatea antagonismului dintre om și om, dintre grup și grup, se adîncește.

Spre a birui în această luptă, omul se aliază alor săi, să descopere, mai bine zis, aliatul natural al acestora. Și, prin această redescoperire a legăturilor omului de grup, ascunsă-n vremile de bunăstare, se începe o prefacere, care nu e isprăvită și în care omul alunecă treptat, de la vechiul individualism modern, la o nouă încercare de organizare a vieții sale, după vechiul ideal al stupului de albine.

Vechea orînduire socială, modernă, era o rînduială juridică și politică: o orînduire de raporturi.

Ea nu prindea pe individul întreg cu modul lui de a gîndi și de a dobîndi. Împlinirea omului nu era grija colectivității. De ce faci spre a dobîndi, sau de ce gîndești, de cum te bucuri de viață, colectivitatea nu se ocupa decît într-atît, întru cît felul tău de a dobîndi, de a gîndi sau de a te bucura de existență împiedicau dobîndirea, gîndul sau bucuria altora. În lupta lui pentru posesiunea reală și ideală a acestei lumi, omul modern era socotit a fi *singur*.

Am zis dinadins: era socotit a fi singur; ci nu era singur în adevăr. Pentru că, în fapt, omul nu era și nu putea fi singur. Atunci, ca și acum, și uneori mai mult ca acum, fiecare avea o familie, care punea asupra vieții lui pecetea celor șapte ani de-acasă și-i crea de la intrarea în viață o poziție privilegiată, sau una dezavantajoasă în lupta pentru cucerirea vieții: o dată, prin transmiterea firească din tată-n fiu a ierarhiei spirituale a valorilor pentru care se cuvine să trăiești; a doua oară, prin înzestrarea, mai mare sau mai mică, cu mijloacele de a le realiza.

Prin simplul fapt al dezvoltării instrumentelor de răspîndire a influenței omului asupra omului, în domenii în care această influență fusese mascată la instituirea regimului democrat, dezvăluirea legăturilor ascunse în vremile de bunăstare ale omului de om sileau statul să intervie în dezvoltarea vieții materiale și spirituale a colectivității, schimbîndu-și astfel, pe nesimțite, natura. Democrații au numit acest fel de organizare „democrație socială", spre a o deosebi de cealaltă, aritmetică, „democrația" pură și simplă. În realitate, democrația socială era prima luare de conștiință a alunecării organizării colective democratice în direcția totalitară.

Dacă, la cele spuse pînă acum, adăugăm deșteptarea oamenilor, adică înmulțirea celor ce se socotesc îndreptățiți să participe la împărțirea foloaselor vieții colective, foloase care, și după instituirea statului democrat, rămăseseră apanagiul cîtorva; și, dacă la aceasta adăugăm încă interesul crescînd pentru împărțeală, pe măsura scăderii lucrurilor de împărțit, adică a masei bunurilor lumii acesteia după care aleargă omul modern, prin faptul crizei.

Și dacă, în sfîrșit, la aceasta adăugăm imposibilitatea democrației sociale de a impune acțiunea colectivității în domeniile în care trebuia să intervină, prin faptul că era ea însăși prizonieră a puterilor pe care i se cerea să le-nfrîneze — vom avea tabloul, aproape complet, al împrejurărilor care au făcut ca peste tot, chiar în statele care-și zic încă state democratice, organizarea puterii politice să intervină spre a modela viața omului nu numai la limitele în care atinge viața altora; dar și în miezul ei subiectiv, organizînd, cum am văzut, această viață dinainte de a se ivi, prin restricțiile biologice aduse căsătoriei, prin încurajarea nașterilor, prin crearea condițiilor de sănătate și igienă necesare creșterii copiilor, prin asumarea educației lor, prin îndrumarea lor, de la-nceput, în direcțiile spre care colectivitatea are nevoie de dînșii, prin educarea lor în scopul de a deveni specialiști în loc de oameni, prin integrarea lor în corpuri sociale organizate din momentul în care încep să producă, prin determinarea lucrurilor de produs și a condițiilor de producție, prin controlul lucrurilor pe care trebuie să le știe și prin folosința obligatorie a timpului lor liber.

Din analiza pe care am făcut-o mai sus, vedem că toată această alunecare a lumii moderne în afara individualismului aritmetic e tributară acelorași valori esențiale ale omului modern:

1) organizarea vieții pămîntești, a vieții de aci, pentru binele unui cît mai mare număr;

2) credința că omul ajunge la realizarea acestui ideal prin făptuire metodică și rațională;

3) ceea ce se adaugă însăși aci, este ideea că raționalizarea acțiunii nu mai cuprinde numai făptuirea omului individual, ci se întinde la făptuirea omului în colectivitate.

Ceea ce lumea de azi cere unei organizații sociale nu mai este deci numai să creeze cadre și posibilități de dezvoltare de care indivizii să profite anarhic, acumulînd la întîmplare, după puterea lor de fapt; ci îi cere să organizeze practic fericirea cîtor mai mulți, prin eliminarea, cu ajutorul organizării și făptuirii în comun a prilejurilor de fricțiuni și suferințe pe care le iscă libertatea lăsată indivizilor, de a-și organiza existența proprie, cum vor.

Prin faptul însă că această colectivitate e pusă în fața acestei sarcini noi, se schimbă ceva în însăși structura ei ultimă.

Căci, pentru a putea impune individualitățile puternice care-i amenință așezarea, colectivitatea trebuie să devie ea însăși o forță reală, ci nu o simplă ficțiune juridică.

Iar pentru a putea coordona ansamblul trăirii colective, pentru a se putea insinua în sufletul individului și a i se impune acolo, chiar atunci cînd nu poate folosi forța, colectivitatea caută să se instituie, față de individ, într-o realitate ideală, absolută, transcendentă; altfel zis, să se substituie față de conștiința individului în atributele divinității.

Înțelegem acum schimbarea esențială care s-a produs. Lumea modernă, în goana ei după fericirea pămîntească, prefăcuse lupta vieții într-o luptă după putere. În această luptă, puterea, concretizată în ban (căci banul nu e nimic altceva decît semnul unei anumite puteri de a face ce vrei, într-o lume în care tot ce vrei se poate cumpăra) — puterea concretizată în ban devenise anarhică și, printr-o răsturnare obișnuită-n viața socială, își pierduse funcția de mijloc și devenise o valoare în sine.

Cum însă această valoare era, în fond, o valoare-mijloc, adică, o valoare prin esență relativă, viața modernă ajunsese la o relativizare axiologică totală a întregii lumi de valori. Fiecare stăpîn al unei părticele de putere de a face se credea îndreptățit să facă cu ea ce-i dădea prin gînd, folosind, în acest scop, pe ceilalți ca mijloace, sfărîmînd astfel comunitatea omenească în atîtea realități spirituale opuse și fără altă legătură decît îmbinarea scopurilor lor diverse, cîți indivizi. Forma tip de organizare socială, comunitatea de gînd, de simțire și de soartă făcea loc unei societăți în care întîlnirea oamenilor laolaltă nu avea mai mult sens decît întîlnirea lor într-un tramvai.

Gîndiți-vă, D-voastră, ce poate să însemne pentru un biet creștin însărcinat cu conducerea unei administrații oarecare facerea unor mutări.

Soarta atîtor oameni pe care de-abia îi știi stă-n mîna ta, cel ce-o conduce. Nevoile instituției pe care o conduci îți cer neapărat mutarea cîtorva. Ai în mînă pîinea și cuțitul. Pentru serviciul pe care ți-l fac, ei nu sînt, ca și tine, decît instrumente remunerate; un briceag de ras cifre, un perforator de bilete de control. Și totuși, ai dreptul să „muți" pe care vrei!

Dar pe cine să alegi? Unul are mama aci. Altul are dincolo copii de școală. Unul e tuberculos, altul are dincolo o casă.

Pe cine să alegi, dacă nu te uiți la om; dacă nu îl simți aproape? Dacă nu te pui în locul lui de om, care e cu totul altceva

decît instrumentul sub care ți se-nfățișează? Și sînt, la fiecare mutare, sute, mii. Ce grad de istovitoare omenie ar trebui cuiva ca să săvîrșească acest act care pare așa simplu! Și atunci, te mulțumești să rezolvi lucrurile abstract, eliminînd conștiința. Fixezi criterii „obiective" de preferință. Faci țarcuri, prin care unii trec și alții cad. Rămîi străin de ce e „omenesc" în fiecare caz, mulțumit să nu „nedreptățești" majoritatea. Poate fi ceva mai fariseic? Și totuși, altceva n-ai de făcut!

Acest lucru s-a schimbat, sau tinde să se schimbe, în lumea de azi, prin aceea că viața colectivă vrea să îmbrățișeze pe individul întreg și să și-l subordoneze cu toate ale sale. Ea luptă să-i impună iar o ordine absolută de valori, pe care acesta să le primească fără discuție, ca poruncile unui nou Dumnezeu.

Alunecarea aceasta de orientare morală ne dezvăluie că lumea de astăzi se află în preajma unui nou ev. Ea trăiește un fel de perioadă alexandrină, în care, cei formați în disciplina valorilor lumii vechi, nu consimt să recunoască temeinicia răsturnării de valori la care asistă, ci judecă din punctul lor de vedere, învechit, barbar, realitatea invadantă, simplificatoare, aspră, care pune însă peste tot pecetea vieții.

IV. ATITUDINEA CREȘTINĂ ÎN FAȚA LUMII MODERNE

Mai e nevoie să lămurim de ce creștinismul, a cărui criză în fața evului modern am cercetat-o, se găsește-n criză și-n fața acestei întorsături a lucrurilor? Prea puțin.

Și iată de ce. Creștinismul se găsește, fără îndoială, alături de orientarea aceasta a lumii, în care omul aspiră iarăși la un absolut; și încercarea de a reconstitui — fie și numai în cadrul socialului — unitatea universului spart de iscodirea modernă se găsește pe linia reacțiunii creștinești împotriva individualismului abstract și aritmetic.

Dar substituirea Leviathanului în locul lui Dumnezeu, instituirea unui Dumnezeu-colectivitate în locul Dumnezeului creator și tată, tragerea ultimelor consecințe ale sociologiei religioase durkheimiene, care instituie trancendența naturală a socialu-

lui față de individ, în rolul transcendenței absolute a Divinității, creștinismul n-o poate primi decît ca o formă de păgînism.

El nu întîlnește întîia oară acum această pretenție de îndumnezeire a colectivului. L-a mai întîlnit, la originile lui, cînd s-a aflat în fața Imperiului Roman, care și el pretindea o subordonare absolută a omului față de dînsul.

Se înțelege că ispita vieții așezate a roiului de albine îmbie pe omul chircit în viața lui lăuntrică, ce aspiră la refacerea unității spirituale.

Dar realizarea acestei unități pe aceste căi, în felul în care ni se propune, în cadrele acestei lumi de aci, cu uitarea desăvîrșită a lui Dumnezeu și a sensului adevărat al vieții noastre care nu e legat definitiv de lumea de aci; cu lăsarea la o parte a transfigurării și cu amînarea, *sine die* a sfîrșitului, pentru a ne organiza fericirea pămîntească laolaltă, nu poate fi venirea împărăției lui Dumnezeu; ci numai nălucirea unei false așteptări paradisiace, aceea ce L. Zander a numit cîndva, vorbind de Rusia Sovietelor, „raiul trist".

Privind lucrurile de sus, am putea spune că în această dezbatere, a noastră, cu cei ce vor să aducă raiul pe pămînt, prin readucerea omului la automatizarea vieții instinctive, e în joc destinul, salvarea sensului omenesc de a fi ființă viețuitoare! Și ignorarea sensului adevărat al suferinței.

Ce caracterizează pe om, sub acest raport, față de celelalte ființe? Ce-l distinge de ele și-l face uman? Dacă nu această labilitate a reacțiunii sale, care, provocată să făptuiască de nevoi complexe într-un mediu extrem de variabil, nu reacționează niciodată automat, ci șovăie, își alege puterea, folosind, pentru această alegere, cugetul său, adică, aruncînd în balanța care va hotărî purtările, unitatea conștientă a ființei întregi a făptuitorului, cu ceea ce poate înțelege, cu ceea ce poate dori, cu ceea ce-și poate aminti, în ceea ce-și poate închipui.

Nu știu dacă v-a căzut în mînă romanul lui Aldous Huxley, intitulat *Brave New World* — ceva ca *Draga de lume nouă*!

Huxley își închipuie o societate cu oameni crescuți întocmai ca albinele din stup. Dinaintea nașterii, sînt selectați după principii strict științifice de eugenie și cei neapți sînt sterilizați. Educația se face omogen, prin formarea reflexelor condiționate, și fiecare este educat exclusiv pentru activitatea căreia îi e destinat: muncitor manual sau cercetător științific... (Cam cum vor să facă laboratoarele noastre psihotehnice.) Toți oamenii aceleiași categorii sînt perfect omogeni psihologicește. Reacția lor e sigură. Nu există conflicte. Totul este angrenat perfect. O ordine în care domnește o fericire mornă, apăsătoare, făcută din absoluta integrare și satisfacție concretă a indivizilor, dar din care orișice fel de umanitate a dispărut, odată cu ultima diferență.

Ei bine, o lume de aci, în care reacția omenească ar fi perfect adaptată, în care omul n-ar mai putea greși, deși ar putea fi o lume mai fericită, din anumite puncte de vedere, decît cea de astăzi, în care infracțiunile măsoară încă nereușitele — este o lume netrebnică, ce înjosește făptura omenească sub statutul omenesc adevărat. Această fericire animală nu este decît o utopie primejdioasă, care introduce printre noi o caricatură a Raiului, care contravine stării noastre omenești și ne compromite mîntuirea. Sub orice chip s-ar înfățișa o atare lume și oricît de mieros sau de crunt s-ar apropia de creștinism, o atare lume nu e o lume creștină și o atare unitate, chiar dacă ar trebui să devie unitatea reală a societății de mîine, nu este comunitatea de dragoste a creștinismului și nu se poate confunda cu ea.

Dostoievski, care e, fără-ndoială, unul din oamenii care au pătruns cel mai adînc sensul tainic al problemei libertății spirituale creștinești, a înfățișat, în cîteva pagini din *Frații Karamazov*, lupta aceasta dintre pornirea tuturor oamenilor spre fericire și bunătate și menirea lor adevărată de ființe spirituale libere, chiar cu prețul nefericirii.

Legenda lui, a Marelui Inchizitor, a tras, cred, pentru oricine linia despărțitoare peste care nu se mai poate trece între comunitatea de iubire și de suferință a creștinului și strădania firească a omului după fericirea terestră în comun. Ea a pus fața-n față, pentru todeauna, în fața scaunului de judecată, pe cei ce vor să fericească pe alții cu de-a sila, de cei care primesc să sufere pentru libertatea și pentru dragostea lor.

Neînțelegerea aceasta asupra sensului adevărat al iubirii e din cele mai ciudate. Căci Dostoievski nu pune la-ndoială sinceritatea Marelui Inchizitor. Strădania lui, hotărîtă și cinstită, pentru fericirea adevărată, cerească, definitivă, a celor pe care-i arde, spre a-i mîntui de ei înșiși! Și totuși, străduința aceasta nu-și

află, la el, prețuire, fiindcă disprețuiește esențialul — nimicul cel mai de preț al ființei noastre, legat de intenția însăși a lui Dumnezeu față de propria lui făptură: libertatea, putința de a greși.

Aci se vădește caracterul paradoxal al străduinței umane către unitate precum și al naturii transcendente a acestei unități spirituale. Năzuința omului către viața perfect rînduită a stupului de albine, în care fiecare trăiește cu toți în deplină potrivire, e de esența strădaniei omenești.

Însă numai năzuința!

De-ndată ce acestei năzuințe i se substituie efortul de a înfăptui stupul — aievea, adică, de îndată ce duhul supunerii ia alt înțeles decît acela al supunerii tale proprii, căutînd să supună pe celălalt —, efortul se vădește steril, se chircește, golit, pe-ncetul, de tot conținutul lui uman și sfîrșește prin a înfățișa o adevărată schimonosire a ființei omenești și de asuprire a chipului dumnezeiesc dintr-însul.

De aceea, cu atitudinea creștinismului în fața vremii moderne, se petrece lucru straniu.

De unde, într-o alcătuire a lumii ca aceea democratică, în care totul era amenințat să fie risipit în pleavă, viața spirituală se identifica cu efortul spre întreg, spre unitate și creștinismul apărea aliatul tuturor eforturilor umane adiacente, bazat spre aceeași unitate.

De-ndată ce unitatea se pretinde realizată aci, pe pămînt, și-mbracă formele autorității exterioare silnice, spiritualitatea se desparte de efortul spre unitate și devine protestatară.

Este aci o dramă pe care Apusul a trăit-o din plin după despărțirea lui de Răsărit, dramă pe care Reforma n-a făcut decît s-o canonizeze și de care Răsăritul a fost mult timp ferit.

Ceea ce a caracterizat, într-adevăr, ortodoxia noastră răsăriteană în trecut *este tocmai împrejurarea că, în ea, libertatea* și autoritatea nu s-au împotrivit nicicînd una alteia, și chezășie pentru aceasta stă comunitatea de iubire. Nicicînd autoritatea nu s-a opus cu sila *din afară* și *nici libertatea spirituală* n-a însemnat răzvrătire împotriva comunității a spiritului subiectiv.

De îndată însă ce-n Apus autoritatea s-a instituit văzut și a încercat să silească la unitatea de afirmație, conștiința individuală s-a constituit automat, ca realitate antagonistă; comunitatea spirituală s-a spart și libertatea-n duhul cel dintîi de mai înainte a devenit libertatea subiectivă, protestantă, libertatea în afară de comunitate. Protestantismul este răsplata naturală a cezaro-papismului catolic.

Așa se face că, de unde pînă ieri creștinismul era nevoit să-și salveze afirmația nevoii de unitate de duh luînd atitudine fățiș împotriva individualismului modern, atomizat și democratic — creștinismul este astăzi nevoit să ia atitudine împotriva totalitarismului contemporan, autoritar și tiranic, care substituie adevăratei comunități de dragoste a Bisericii lui Dumnezeu, chipul apocaliptic al Leviathanului.

Nu e aci nici un fel de întoarcere de front. Ci, judecata asupra dreptei măsuri și a sensului adevărat al lucrurilor. Nu, nici o comunitate terestră nu e Dumnezeu. Nici una nu își este, *norma sui*. Ea e, cel mult, unealta lui Dumnezeu — și, cum e unealta Lui, poate fi și unealta Diavolului. Și, în măsura în care o substituim, substituirea lui Dumnezeu făcînd din ea nu numai țelul suprem al vieții noastre pe pămînt, dar și criteriul valorilor absolute, în loc s-o slujim, o sfîșiem, în același fel în care umanismul a zdrobit chipul adevărat al omului, îndumnezeindu-l. Adică, facem din ea un idol.

Aceasta nu înseamnă că nu există comunitate spirituală, ci că adevărata comunitate spirituală a creștinului e *biserica, nu* statul — care nu este scop, ci instrument. Privită metafizic, suprapunerea dintre Biserică și Stat este imposibilă în vreme. Deosebirea lor ar fi tocmai realitatea care ne măsoară depărtarea de sfîrșit! Acesta-i faptul pe care-l uită, spre pierderea lor, acei care vorbesc de un stat, comunitate spirituală.

Sub toate aceste încercări aflăm însă sensul adînc al ispitei vremii moderne, care e tentația omului de a se amesteca în lucrarea de mîntuire a lui Dumnezeu. Tendința omului de a se substitui pe sine, tentațiile și creațiile sale, în lucrarea de mîntuire.

Nu e lipsită de măreție și nici lipsită de tragic această încercare a omului de a se mîntui prin sine însuși.

Dar e sortită unui radical eșec. Pentru că, sau e sortită a nu reuși, și, atunci, nu e păcat de atîta suferință zadarnică?; sau, dacă e sortită a reuși, prețul ei este trădarea chipului adevărat al omului, înjosirea lui față de el însuși, coborîrea lui la starea animalică. Degradarea ideii de om.

Care poate fi poziția creștinului în fața unei atare lumi? Aproape că nici nu mai trebuie să spun.

Creștinul trebuie să se lepede de duhul ei și să mărturisească pretutindeni pentru așezarea ei la locul ei adevărat.

Cea mai adîncă și mai deplin creștinească reacție în fața vieții moderne este lepădarea de ea.

De ce folos ar fi fuga din lume, dacă omul ar duce cu el, în singurătate, duhul de care trebuie să se lepede? Și acesta e atît de pătruns în sufletul omenesc, încît o dezbărare prin fugă nu ar mai fi cu putință. Și apoi, dacă nu există mîntuire decît laolaltă, la ce mi-ar sluji să fug de unul singur?

Ajungem, cu aceasta, să punem degetul pe nodul discuției noastre de astă-seară.

O vreme poate fi mai creștină și alta mai puțin creștină. Dar cea mai creștină din epoci rămîne vreme și nu în vreme își caută creștinul lumea care-l va mîntui.

Raporturile creștinului cu vremea modernă nu sînt și nu pot fi altele decît raporturile lui cu veacul, cu lumea de aci, în genere.

Și drama pămîntească a creștinului e că e silit să trăiască rupt între două lumi, că viața lui e, în chip necesar, o deschidere de aripi.

Exigențele acestei lupte sînt date creștinului, paradoxal, sub forma unei dualități contradictorii, căreia nu i se poate sustrage, alegînd una din căi, fără a pierde pe cealaltă.

Nimeni nu poate sluji la doi stăpîni: lui Dumnezeu și lui Mamona, stă scris undeva.

Și alt undeva stă scris, parcă, dimpotrivă: „Dați Cezarului ce e al Cezarului și lui Dumnezeu, ce e al lui Dumnezeu".

Tot așa cum, idealul vieții creștinești ne este dat, în același chip dual și antagonist, atunci cînd Hristos îi arată lui Pilat că: „împărăția lui Dumnezeu nu este din lumea aceasta..."; iar norocului, îi spunea:

„Iată, împărăția lui Dumnezeu e printre voi".

Această ruptură interioară, această neliniște a inimii omului, pînă ce nu se va odihni în Dumnezeu, e prețul cu care trebuie să plătim respectul feței noastre omenești, de făptură a Acestuia, fără să riscăm a ne pierde!

Iar celor care ne-ar spune că prin aceasta ne înstrăinăm de lumea de aci și de durerile ei, le vom răspunde, dimpotrivă, că, cu atît mai bine vom sluji cu adevărat acestei lumi, cu cît ne vom strădui s-o vedem în adevăr la locul ei, așa cum îi este rostul, supusă rînduielilor lui Dumnezeu; și, cu cît vom fi todeauna cu gîndul la rostul ei și al nostru adevărat, care stau dincolo de noi!

Iar dacă, pentru aceasta, lucrarea noastră se poticnește, credința noastră se întunecă și nădejdea noastră se pierde, ne rămîne rugăciunea și dragostea lui Dumnezeu, care, ea, niciodată nu cade, chiar dacă limbile ne vor lipsi, și cunoștința ni se va strica.

Doamnelor și domnilor,

Nu trebuie să ne înșelăm. Vremea ce vine nu e o vreme de triumf pentru creștinism. Cum n-a fost nici cea care pleacă. Ci, ca tot veacul, vremea ce vine e o vreme de-ncercare. O vreme-n care se vor număra oile de capre, însă nu se vor despărți, cum nici grîul de neghină! S-a schimbat numai sensul ispitelor!

Puterile celor ce intră în acest apocalips sînt numărate. Nimic mai primejdios decît să intri-n el naiv și fără să știi ce te așteaptă!

ASPIRAȚIA LA CREȘTINISM ȘI ÎNȚELESUL EI ACTUAL

Poate părea unora ciudat că români laici, și încă studenți, să vorbească de o aspirație la creștinism. S-a obicinuit a se crede că, în afara unor anumite interpretări, studenții tratează asemenea chestiuni cu epitetul de „vechituri neinteresante".

Și totuși, lucrul nu trebuie să ne mire. Românii nu sînt ireligioși din fire; pentru sufletul bine cumpănit între inimă și cap, al țăranului, „păgîn" însemnează oarecum „neom".

Dar civilizația introdusă de aiurea — din cauze care nu ne privesc aci — a separat în mod radical, la Români, nevoile sufletului de ale vieții. Nu este peste tot așa. În alte țări, cu civilizații mai înaintate, s-a recunoscut religiei rolul de factor activ al vieții.

Care poate fi înțelesul unei aspirațiuni creștine într-un mediu care, fără a fi nereligios, se dezinteresează de cele sfinte?

Aspirația la creștinism este, în primul rînd, *renaștere*. Ea se clădește pe o deziluzie, pe o ruină: „falimentul veacului al XX-lea"; și rolul ei este prin esență creator.

Să lămurim.

Rezumînd evoluția spirituală a înaintașilor, din copilăria noastră am intrat în viață ca temători de cele sfinte și creștini. În naivitatea noastră, de cîte ori nu ne-a consolat credința într-un Dumnezeu blînd și Tată, de cîte ori nu ne-a satisfăcut curiozitatea povestea facerii lumii, de cîte ori nu am trăit cu Iisus, povestea patimilor!

Prins în vîrtejul propriei sale critici sub imboldul cunoștințelor nouă care mijeau în noi, sufletul nostru și-a zdrobit „idolii" copilăriei. Și, și a făcut din cunoștință idol nou. Și sufletul a căutat în cunoștința aceea ce avusese prin credință mai întîi: explicare, apreciere și norme ale vieții.

Adîncirea fiecăreia din fețele idolului cel nou a cufundat explicarea în relativism, aprecierea în dispreț și norma în folosința personală; unii au primit să-și taie aripile și au rămas la cele date de rațiuni suficiente.

Sufletul însă, sufletul în ceea ce are el mai reprezentativ uman: sete de certitudini absolute, sete de dragoste, adică de ieșire din sine, zbucium de-a ieși din ceea ce e rău, nu a primit să iscălească o abdicare ce ar fi însemnat pentru el: desființarea sigură, și pentru om: automatizare.

Constatînd neputința acestor noi orientări de-a ne scoate din impasul etic de care nici un om cu sufletul sensibil nu a putut să scape, după un război care le-a însemnat în mod iremediabil falimentul, sufletul nostru, recules și umilit, fiindcă și-a zdrobit încă o dată idolul, caută și speră, dibuind, alte soluții. De greutatea de a le găsi, sufletul omenesc concretizează toată gama de atitudini, de la scepticismul ironic și rece al unora, trecînd prin promiscuitatea intelectual-afectivă a celor mai mulți, la misticismul absurd al cîtorva.

In afirmarea sa dogmatică, atunci cînd postulează necesitatea unei ieșiri cu orice preț din îndoială, sufletul nostru plasticizează o nevoie esențială a vieții: nevoia unui ideal! Și, dintre toate idealurile-i noi și vechi, omenirea distinge ca singur absolut, întrucît întrupează aceea ce este etern oricărei aspirații omenești sub forma cea mai pură: Idealul Creștin. Cele trei nevoi dominante ale sufletului omenesc se-mpacă armonios într-însul: setea de certitudine se satisface prin credința-n Dumnezeu; nevoia de a ieși din sine, prin iubirea de aproape; zbuciumul în rele se risipește față de speranța mîntuirii.

Aspirația la creștinism astfel înțeleasă, dintr-un prim punct de vedere, comportă două consecințe: sinceritate și viața integrală trăită-n Dumnezeu.

1. Ca și Ianus, omenirea are astăzi două fețe, două conștiințe: una pentru sine, una pentru alții.

Prima e a-ndrăznelilor și a avînturilor nemărturisite, a doua e a aripilor retezate.

Această dualitate, care se explică perfect istoric psihologicește, nu este legitimă eticește decît prin lașitate și se înțelege că, din acest punct de vedere, „minciuna convențională", cum este de obicei numită, stă de-a dreptul împotriva „omeniei" noastre.

Creștinismul ne cere, pentru restabilirea armoniei sufletului cu sine, cu omenirea și cu firea, în primul rînd, curagiul sincerității, curagiul de-a privi lumea drept în față, curagiul de-a nu fi indulgenți cu noi înșine și severi cu alții, care-i tot una cu curagiul de-a fi drepți, cu cugetul nostru pentru noi, cu faptele noastre pentru alții.

2. A doua cerință a *creștinismului*, spre a deveni „renaștere", strîns legată de cea dintîi, este reacțiunea împotriva fariseismului din noi. Ea revendică drepturile vieții noastre împotriva impietărilor specialității noastre; revendică „omenia" noastră contra formelor și fomulelor seci, de multe ori, ale ramurei noastre și a funestelor ei consecințe, atunci cînd căutam în ea motivele de viață — vezi militarismul și rolul său în războiul mondial.

Nu trebuie să înțelegem prin aceasta că creștinismul ar fi contra specializării, ci numai contra mecanizării. El nu ne vrea „specialiști" în viață, ci „oameni" chiar în specialitate. Această chemare la desăvîrșirea personalității noastre în viața integrală nu capătă însă valoarea creștinească decît pusă în serviciul lui Dumnezeu. O viață integrală lipsită de selecția armonică a valorilor ei, într-o ierarhie a cărei culme e Dumnezeu, este anarhie și nu creștinism! Acest lucru nu trebuie uitat. Nu sîntem adevărați creștini decît în măsura în care lucrăm ca agenți conștienți în serviciul idealului Divin. Căci viața religioasă nu e altceva decît revizuirea de conștiință de fiecare clipă a omului față de Dumnezeu, precum spune James, „reacțiunea totală a personalității omenești la Univers" (credința că viața are un *sens* în Dumnezeu), la care noi am adăuga reacțiunea la umanitate (iubire de aproape pentru valoarea pe care o acordă creștinul persoanei omenești) și reacțiunea la noi înșine (credința că ne vom mîntui). Dar dezvoltarea acestor noi aspecte ale aspirației creștine ne duce la privirea acesteia din alte puncte de vedere.

SENTIMENTUL PĂCATULUI ÎN CREȘTINISM

1. Dacă antichitatea ne pare-nvăluită de atîta nevinovăție, este că creștinismul i-a fost necunoscut.

Sentimentul *mărginirii*,

sentimentul *lipsei de perfecțiune* — în orice fel, în felul său, e ciudat: este sentimentul *lipsei de ceva**.

Faptului că *optimismul religios* — pe care-l trîmbițează *pragmatismul* — exclude sentimentul păcatului, se datoresc formele superficiale și necreștinești de viață religioasă.

Caracterul acesta se vede în *mustrarea de cuget și pocăința* „metanoie-te", „pocăiți-vă".

Sentimentul păcatului — mijloc de cunoaștere mai adîncă. În cazul dualismului

1. Sentimentul păcatului ducea la această stare curioasă:
a) constatarea *răului* sau a *imperfecției actuale*;
b) afirmarea perfecției *virtuale*;
și urmarea:
1) afirmarea mai puținei realități a stării actuale
2) realitatea deplină a perfecției.

Raporturile sentimentului păcatului cu problema raporturilor dintre Dumnezeu și Rău.

Panteismul îl face inutil. „Se fură singur."

---

* Este, deci, recunoașterea intelectuală a ceva *virtual perfect*, un sentiment de legătură cu această perfecțiune pe care o constați, din clipa în care îi *simți lipsa*. Este poate felul originar și primitiv al aspirației religioase omenești către divinitate.

Dualismul. Dacă omul e egal situat între bine și rău și se hotărăște total prin *voință*, ce sens are acest sentiment de decădere de la *lege*?

Deismul îl face inexplicabil. În ce fel ajunge omul să aibă indicația lui Dumnezeu.

În sentimentul păcatului omul își simte apartenența de o altă lume, din care este căzut.

E o dublă afirmație:

1) în lume este *rău*;

2) acest rău nu este *originar*, ci derivat.

Cristalizarea teologică a acestui sentiment ne arată *clar* în ce constă eroarea manicheismului.

Încercînd o schiță a „ethosului" — adică a conținutului sufletesc care caracterizează „creștinismul", voi analiza aci *sentimentul păcatului.*

Acest sentiment are aceste particularități:

1) este specific creștinismului (nu a fost cunoscut pînă la creștinism);

2) stă la *temelia* experienței creștinești (fără el, Hristos nu are rațiune suficientă);

3) el este cheia *dinamismului omenesc* al experienței religioase a creștinului.

Punerea lui în legătură cu *Vechiul Testament. Sf. Scriptură* află înțeles cetită numai în raport cu Legătura omului cu Dumnezeul său.

Sentimentul păcatului nu este un sentiment specific moral. El este mai comprehensiv ca distincțiunea *bine–rău*, căci cuprinde o valorificare *estetică* și chiar *naturală*.

La secte, el este sărăcit la acest conținut moral.

Fără a nega că „creștinismul reprezintă cea mai extravagantă variație pe tema morală ce i-a fost dat să vadă omenirei", cum zicea Nietzsche, moralismului protestant îi aduce o întregire *naturalismul catolic**.

---

* Pentru catolic, *Lege* este Legea naturală *indicativă, ceea ce este așa.*

Pentru protestant, *Lege* este Legea morală: *sein sollen, imperativă* — „ceea ce trebuie să fie așa".

Pentru ortodox, *Lege* este *ceea ce este în conformitate cu ceea ce trebuie să fie.*

Aberațiile sentimentului păcatului: rasputinismul.

Cînd se zice: „*Anima naturaliter Christiana*", cred că fraza trebuie interpretată cu referire la legătura ce există între *conștiința de sine* și sentimentul păcatului.

Și această conștiință cuprinde afirmația îndoită:

Eu, subiect, mă percep ca obiect *delimitat: actual*;

Eu, subiect, mă afirm ca subiect nelimitat: *virtual.*

Forme din *Evanghelie.*

Pocăința. Sentimentul păcatului la temelia *bunei-voințe* și a dorinței de a face *mai bine* (perfecționării).

Raportul dintre Bine și Mai bine.

Complacerea în sentimentul păcatului: devierea.

Umilința Resemnarea	} În plan strict omenesc
Sf. Duh	
Pocăința Ispășirea	} Omul cu ajutorul Sf. Duh
Responsabilitatea Solidaritatea în rău și bine	} Adv[ersarul] și Războiul
Iisus Hristos	
Răscumpărarea	În Planul Bisericii
Dumnezeu-Tatăl	
Mîntuirea	În planul Dumnezeiesc

esență	1) Ce este? Descriere. Precizare. Punere în relații. Expirare.
formă	2) De cîte feluri este?
acție	3) Cum devine?
normă	4) Ce rost are?

Ortodoxie, catolicism, protestantism și sent[imentul] păcatului.

Catolicul: Nu-l are **(iezuitism)** (*cazuistică*)

Îl are sîngeros (*misticism*) **exces de comunicare**

Protestantul:	Nu-l are (*optimism*)		
	Îl are (Lutheranism — Calvinism — de prisos —)		
	pierderea Liberalism		

Ortodoxia:

Îl are	nesîngeros	Înțelepciunea lui Dumnezeu	Iisus Dragostea lui Dumnezeu
omenescul	accident omenesc	Sf. Duh	

1. *umilință*	constatarea neputinței omenești
2. *resemnare*	același + hotărîre de suportare
3. *pocăință*	același + hotărîre de îndreptare
4. *ispășire*	același + suferință
5. *răscumpărare*	Harul lui Dumnezeu
6. *mîntuire*	

Raporturile cu optimismul și pesimismul radicale.

Umilința la Baza dragostei
în Rugăciunile ortodoxe
și *Optimismul religios* al pragmatismului.

1. Sentimentul păcatului e temelia pe care se clădește Creștinismul.
2. În ce stau virtualitățile de creștinism.
Creștinismul începe *de la* acest sentiment.
Nu stă *în* acest sentiment.

Misticism ortodox și rasputinism (Dostoievski).
Dragostea — „Dincolo de bine și de rău“ (Nietzsche).
— „unire nedezlipită de Bine“ (Platon).

Creștinismul stă în *izbăvire**, mîntuire de rău.
Înfrîngerea sentimentului păcatului.

---

* Sensurile *mîntuirii*: **Eliberare** (sens germanic); Odihnă, **Pace**, *Contemplare*, Cunoaștere, Participare la Dumnezeu (sens elenic). **Izbîndă** (sens latin).

Au faptele făcute, cum pot să nu fi fost făcute?
Sentimentul păcatului — controlul falșilor hristoși.
Scepticism și Optimism radical și acest sentiment.
Certitudinea Mărturiei — incompatibilă cu acest sentiment.

GÎNDURI ÎNTÎRZIATE

De la o adunare de iarnă

Iași, 3–7 ianuarie 1925

I

În viața unui intelectual, prilejurile de recunoștință sînt nespus de rare. Îndreptățirile — dacă le ai — nu-ți sînt îngăduite decît după încercări crunte cu condeiul și cu gîndul. Adesea ți se tăgăduiesc chiar după asta.

Cu atît mai rară e recunoștința pentru dania de suflet: dar din dar.

De-aceea scriu rîndurile acestea — care ar fi vrut să fie gînduri de recunoștință și nu sînt decît gînduri de plată a [unei] datorii întîrziate, oarecum sărbătorește, către acei ce au pus la cale adunarea de iarnă de la Iași.

Încerc să-mi tălmăcesc în ele, mie însumi, rostul acelor zile însorite, rătăcite în Ghenar.

M-am dus la Iași în înfrigurarea celor din urmă zile înainte de sfîrșitul studiilor[1].

Mă codisem să mă duc. (Care asecerist nu s-a codit vreodată?) Examenele apropiate, lucrările neterminate mă țintuiau pe buchi, acasă. Sfatul tovarășilor mei de soartă academică sporeau în mine șovăiala și, cu ea, sorții rămasului acasă.

Nu știu de ce am plecat, cu toate astea.

M-a împins *inerția obișnuinței* vechi aseceriste (după care nu trebuie să lași să-ți scape prilejul de-a lua parte la orișice îndeletnicire a asociației decît ajuns în cea din urmă împrejurare)?

Ori *așteptarea*, aiurarea vecinică ce ne mînă pașii la tot ceasul..., așteptarea de-a vedea Cerul coborînd...?

Ori poate *amintirea* Năsăudului?...

Nu știu. Ce e sigur e că m-am smuls din îndeletnicirile cărturărești; am lăsat praful să se aștearnă pe hîrțoagele uitate pe

pupitru și cerneala să se usuce în condei. Am închis cărțile, am deschis ochii și am plecat.

Sînt unul din cei ce cetesc întotdeauna cu ochii mari deschiși pe carte; am patima cărturărească; mi-amestec gîndul printre graiurile filelor și m-afund, pînă mă pierd cu totu-ntr-însele:

Căci noi trăim în mîini cu cartea și viața credem că-i în carte,
Și ochii noștri pierd puterea să mai privească-n zări departe...

De-aceea, închizînd tomurile grele și smulgînd dintre foile lor rădăcinile gîndurilor mele, nu izbutisem totuși să mă regăsesc pe mine însumi. Mă temeam, parcă, să nu risipesc pe drum comoara adunată cu șart dintr-însele. Așa se face că mi-am umplut geamantanul doldora de cărți, din care n-am cetit nici una.

Urcat în tren, mă găsii, împotriva așteptărilor, în plăcută tovărășie aseceristă. Era a doua zi de campament și socoteam că o să plec singur. A fost altfel...

Unul din tovarășii de drum — ostași precum fusesem și eu c-un an în urmă — mă făcu să-mi arunc gîndul înapoi spre tabăra de iarnă de la Breaza, la care nu putusem merge din pricina milităriei.

De acolo, gîndul meu sări, ca o minge căzută pe pămînt, înapoi spre Cumpăna (1923), Bușteni (1922) și spre Sinaia (1921).

Și gîndul meu încercă să prindă fir adunărilor de iarnă, aseceriste...

„Prunci" la Sinaia, „copii" la Bușteni, „adolescenți" la Cumpăna, la Breaza cum?, asecerișții se-ntîlneau „bătrîni" la Breazu (căci aci avea loc adunarea).

...Cei mai mulți, nerăsăriți încă de pe băncile școlii secundare — pe atunci —, pășiseră acum hotărît pragul...

Ce-avea să fie în adunarea de bătrîni? Soare? Umbră?

Ajunși la Iași și hotărîți s-o luăm pe jos spre Breazu, sat așezat la vreo trei km de oraș, pe drumul care iese din Copou, o-nviorare, cea dintîi, ne ieși în cale. Asecerista care trebuia să ne întîmpine la gară — întîrziată, ca de obicei — ne urează „bun sosit" și ne-ndrumează, aducîndu-ne vești bune de la Buburuz și de la adunarea începută în ajun.

Plecăm. Ajungem dimineața, în preajma cercurilor de studiu, în localul minunatei Școli Normale „Vasile Lupu", și oprim.

...Nu mă pot împiedica să nu rup aci firul povestirii, spre a vorbi de *cadrul* în care avea să se desfăşoare adunarea.

Închipuiţi-vă o şcoală mare, spaţioasă, pildă de curăţenie şi de-ntocmire gospodărească, înconjurată de un parc întins ca o pădure, cu vedere asupra odihnitoarei unduiri a dealurilor vechii Moldove.

Închipuiţi-vă un director de şcoală — moldovan şi el din ai lui Creangă — blajin, cu chipul amintind pe Pestalozzi, cu vorbirea rară şi cu tîlc, om practic, ucenic idealist al „şcolii muncii"[2] — precum o învederează activitatea sa în pildele pe care ni le dau muzeul şcolii, sălile de muzică, de lucru, atelierele ş.a., dispreţuitor de vorbe şi preţuitor al creştinismului, întrucît izvorăşte din tradiţii şi-ndeamnă pe om la fapte bune —, primind cu bunăvoinţă de părinte pe „inofensivii idealişti" ... — aseceriştii;

închipuiţi-vă un „profesor universitar", rătăcit printre studenţii lui, spre a le vorbi de cu totul alte lucruri decît cele de specialitate;

gîndiţi-vă că adunarea are pe toţi fruntaşii Buburuzului, inclusiv Fruntaşul Fruntaşilor — numai pe jumătate buburuz — şi că din Bucureşti — cu excepţia celor „prea ocupaţi" — sînt toţi bătrînii, şi mulţi tineri, şi pe deasupra mai e şi cel dintîi asecerist cernăuţean: Gherasimescu;

socotiţi că toţi aceştia dormeau — pentru întîia oară de cînd s-au pomenit campamente aseceriste — la cald, şi pe *somiere*; avînd, totodată, cu toată foamea, hrană din belşug;

mai puneţi, pe deasupra, soarele, asecerist şi el, ca todeauna, topind cele din urmă rămăşiţe ale troianului de iarnă şi lăsînd astfel grupurile de studiu să lucreze în aer liber;

şi apoi, miraţi-vă că sufletele aseceriştilor s-au deşţelenit, în ciuda anotimpului — moral şi cosmic —, dintru început.

II

Trecînd acum la activitatea propriu-zisă, voi trece repede în revistă:

plimbările pe drumurile de ţară, ce şerpuiesc pe dealurile de poveste;

jocul cu mingea, care voioşea pe toţi în timpul liber şi unde nu se simţea decît lipsa unei jucătoare „competente" şi a unui „om al nostru";

vizita şcolii şi a bisericuţei, tîlcuite cu nespusă iscusinţă de binevoitorul lor director;

şezătoarea de ghiduşii şi cîntece, aducătoare-aminte de farmecul „vremurilor de altădată";

jocurile naţionale, în care romăncele au apărat eroic — deşi grozav de obosite — şirul întreg al celor 12 sărituri la şchioapă, în ciuda hodorogilor, care-nvăţînd şi ei, pe margine, să sară, obosiseră de la a patra;

audiţiile de muzică, atît de aleasă, de la care lipsea, ca şi la Năsăud, o vioară; dar care, în schimb, avea două şi un pian, şi ce pian...

Toate ar merita o oprire mai îndelungată, pentru că niciodată nu mi-a fost dat să văd o adunare la care programul de recreaţii să se împletească aşa de bine printre reuniunile severe, dîndu-le sens şi întregindu-le în vedenia unei vieţi multiple, armonic topită într-o singură idee..., niciodată nu mi-a fost dat să văd timpul liber — de obicei risipit în preocupări îndepărtate şi opuse spiritului adunării — contribuind cu atîta seriozitate la sporul şi spiritualizarea sufletului acesteia.

Lucrul s-a întîmplat la Iaşi, în iarna asta.

Să fi fost de vină bătrîneţea[3]?

Mă opresc însă la ceea ce a fost miezul adunării, adică ceea ce concentrase îndeosebi atenţiile participanţilor, anume, la *cercurile de studiu*, la *discuţiuni* şi la *rugăciunile de seară*.

În cele două cercuri de studiu, care au lucrat paralel în fiecare dimineaţă — afară de ultima zi, cînd s-au contopit într-unul singur —, s-au studiat, sub conducerea d-rei Sturdza, a d-rei Rădulescu-Pogoneanu[4] şi a d-lui Scorpan[5], aceea ce a apărut organizatorilor că formează centrul *Sfintei Evanghelii a lui Ioan*:

„Atît a iubit Dumnezeu lumea, că a trimis pe unul Fiul său, ca cei ce vor crede în el să nu piară, ci să aibă viaţa veşnică" (*Ioan*, 3, 14) — punîndu-se în legătură cap. 3 cu cap. 12–17 din această *Evanghelie*...

În cercul condus de d-ra Sturdza, din care personal am făcut parte, s-au făcut introduceri de către d-ra Sturdza, asupra naşterii din nou, înţelesurile şi rosturile ei;

de mine, asupra Împărăției Domnului, înțelesurilor ce i s-au dat și valorii ei (rezumînd lucrările cercului din București);

de Virgil Popescu, asupra Dragostei lui Dumnezeu și a iertării.

Discuțiuni vii au avut loc asupra raporturilor dintre *conversiune* și *mîntuire*, atingînd miezul celor mai adînci probleme ale creștinismului, datorită spiritului viu și puterii de analiză cu care N. Roșca și Fl. Niculescu puneau totul în discuțiune. Asemeni, problema *iertării* a provocat discuțiune lungă.

Personal, am avut impresia că niciodată nu se mersese la A. S. C. R. atît de adînc cu întrebările și nu se puseseră așa de serios înainte mijloacele de a răspunde — mai ales în ziua a treia —, cînd pot spune că am luat parte la cel mai bun cerc de studiu ce mi-a fost dat să văd de cînd sînt asecerist; atît cu privire la ordinea discuției, cît și a vietății experiențelor puse înainte, a interesului stîrnit de întrebări și a adîncimii concluziilor, căci — minune! — toate deosebirile de metodă și de mentalități, toate frămîntările sufletești individualizate se topiseră în fața recunoașterii pline de duh sfînt: „cu adevărat fiul lui Dumnezeu este!"

Pe cît am putut afla, lucrurile s-au petrecut întru cîtva la fel în celălalt cerc.

Discuțiuni generale au fost zilnic, după-masa. Le-a început Scorpan, cu *Personalitatea lui Iisus*, pe care a înfățișat-o ca o sinteză de blîndețe și de grație cu energie și putere. Discuția s-a menținut, cu puține excepții, în cadrul antitezelor ce alcătuiesc personalitatea Domnului (d-ra Rădulescu-Pogoneanu). Concluzia a dat-o tot referentul, răspunzînd unor nedumeriri ridicate, printre alții, de Nicu Roșca și de mine, cu privire la contrazicerile *Evangheliei* asupra persoanei lui Iisus. Lămurirea lor, zicea Scorpan, nu apare din citate izolate, ci din considerarea *întregului* acestei personalități, redat în *Evanghelii*. Posibilitatea reuniunii contrarelor ne părea nouă că depășește puterile de înțelegere omenească și își au rădăcina în însăși taina întrupării.

A doua discuție a avut loc pe urma unei întrebări provocată de Paraschiv, anume, dacă și întru cît *corespunde creștinismul nevoilor omenești de astăzi*? Am încercat să dezvolt părerea (degajînd creștinismul din condițiunile lui istorice, pe care le-am privit numai ca semne) că poziția creștină, cuprinsă în esență

în dogma întrupării — anume, a imanentizării transcendentului, intermediară între aspirația niciodată satisfăcută a iudaismului și spleenul lipsei de aspirație a Romei decadente — este răspunsul la o întrebare vecinică a sufletului omenesc în căutarea absolutului și că, deci, e neatîrnat de civilizație, în sens larg.

În discuție s-au produs două păreri: una a misticismului, în sensul concluziilor de mai sus, Virgil Popescu, și o alta moralistă și relativistă, care vede în creștinism o încercare de soluționare a unor probleme practice de viață — ceea ce nici eu nu contestam, dar consideram ca derivat.

Obiecțiunea relativistă a pozitivismului, care pune creștinismul în conflict cu „rezultatele științei", s-a înlăturat diferențiind domeniile, dar asupra caracterelor specifice domeniului religios nu s-a ajuns la o singură părere, unii văzînd în creștinism o *morală* (relativ cea mai bună — Roșca —, ori absolut cea mai bună — Condrea[6], Marg. Niculescu[7]), alții — o reacțiune totală a sufletului.

A treia discuție, la care din nefericire n-am luat parte — părăsind adunarea înainte de sfîrșit —, a avut loc asupra *piedicilor în calea credinței*, cu introducerea lui Sergiu Condrea, care a pus sub o nouă față problema valorii absolute a creștinismului.

În fine, a urmat o *conferință*, a d-lui director Todicescu, care a încercat să situeze *religia creștină în cadrul problemei religioase*.

Lucrînd într-un plan de cercetări pozitiviste, domnia-sa cercetează, comparat, caracterele faptului religios, schițează evoluția religiilor și tendința lor accentuat moralizantă, pe care o găsește culminînd *azi* în creștinism, căruia îi rezumă caracterele principale.

Acestea sînt amintirile fugare ale adunării de la Iași, din iarna 1925.

Dac-ar fi să cîntăresc contribuția acestei adunări la sufletul asecerist — ceea ce-ndrăznesc să fac doar ca o impresiune personală, și cu toată modestia impusă de circumstanță —, cred că a fost cel mai *serios* campament asecerist din cîte mi-a fost dat să văd; cel mai *adînc* și cel mai *treaz*.

Fără a avea vraja de vis a Cumpenii, nici veselia copilărească a Buștenilor, nici sportivitatea plină de năzăreli a Sinaiei, de

odinioară, campamentul de la Iași rămîne, cu calitățile lui deosebitoare, un popas pe marginea unui drum lung, în care ochii trebuie să rămînă mari deschiși, popas în care ne-a cuprins același *dor nemărginit de culmi*, dar fără ca vreo arătare străină de ele să ne mai amăgească așteptările.

Și, firește, aci, ca la toate adunările aseceriste, fiecare a plecat înapoi cu atît cît a fost dornic să primească (care i-a fost așteptarea ?) și cît a izbutit să dea.

Iar cei ce n-au venit la campament, fiind ocupați, s-au furat singuri.

1925

ÎNSEMNĂRI ÎN MARGINEA CRIZEI MORALE

Răspuns lui Eugen Prescurea

Într-o scrisoare adresată lui Paul Sterian, la 28 iulie 1927, Eugen Prescurea punea în următorii termeni o problemă prietenilor săi de la Paris:

1) s-a scris, în ultimul timp, mult, și s-a vorbit și mai mult, despre o criză morală. Aproape că nu e om, cu oarecare pretenții de intelectual, care să nu fi pronunțat aceste cuvinte, astăzi la modă.

Cu toții sînt de acord în a afirma că există o criză morală;

2) cînd însă, este vorba să precizeze în ce constă ea — s-o definească —, acordul nu mai există;

3) fapt ce face să te întrebi dacă există sau nu o criză morală ?

Preopinentul nostru semnalează o serie de întrebări ce i se pun privitoare la această criză, întrebări care alcătuiesc un mic plan de cercetare sistematică a chestiunii, pe care îmi permit să le transcriu aci, pentru folosința celor preocupați de dezlegare;

4) lăsînd la o parte circumstanțele de loc și de timp, criza morală este ea o scădere a moralității sub un nivel mediu preexistent sau prestabilit ?...;

5) sau este haosul, incertitudinea, dezorientarea societății care a părăsit o morală și este împinsă spre o alta, pe care nu o știe și poate că nici nu o bănuiește... ?;

6) putem face o analogie pentru stabilirea înțelesului (cuvîntului) criză — în morală — cu înțelesul ce-l are în economie sau cel pe care-l are în medicină ?;

7) în cazul în care criza morală însemnează scăderea sub un anumit „nivel moral" ..., se pun următoarele întrebări (subsidiare):

I. Care este acel nivel mediu ?

II. A scăzut în decursul timpurilor ? S-a mai ridicat ?

III. Care era cel imediat precedent?

IV. Sau termenul de comparație, criteriul este el creștinismul ideal, *creștinismul lui Iisus*?

Și, în acest caz, lumea a fost într-o continuă criză morală;

V. Într-adevăr, dacă admitem existența unui astfel de nivel mediu, ideal și absolut..., „criza morală socială mai este ea, atunci, o stare excepțională patologică, sau (este) o stare morală permanentă, cu deosebire doar de nuanțe și de intensitate și atunci e neadevărat termenul de criză?"; „Oare epocile de glorie creștină ale societăților nu au fost cele de criză morală? Misticismul de acum cîteva secole, rusesc și poate chiar cel medieval apusean"...;

VI. În sfîrșit, dacă socotim că e vorba de o scădere, este ea un scepticism, un cinism sau un optimism exagerat?;

8) dacă, dimpotrivă, trebuie să vedem în criză mai ales o dezorientare socială, ce deosebește această dezorientare de aceea a vieții individuale, de care preopinentul nostru crede că ea se deosebește cu totul?

A. Dacă prin criză individuală înțelegem: starea sufletească prin care trece individul care și-a pierdut criteriul de valorificare, de discernere a actelor (sale bune, de cele rele), sau care, mai avîndu-l, nu mai e totuși în stare să lucreze potrivit lui, „nici altuia"..., mai trebuie totuși să adăugăm „conștiința (individului) (în privința) decăderii lui, fără de care criza nu ar exista. Nu pot spune că un criminal ordinar sau mai bine un om de nimic trece printr-o criză morală, căci lui, chestiunea nici nu i se pune.

De aceea, nu poți să spui aceasta (asupra) pitecantropului istoric.

B. Greutatea cea mare se ivește însă la determinarea caracterelor sociale ale crizei morale.

I. Oare să fie și aci nevoia de conștiință a stării de... (spirit)... colectivă?

II. Oare scrierile și discuțiile — despre criză —, azi la modă, să fie dovada unei asemenea conștiințe?

III. Ce-nseamnă căderea în desuetudine a o mulțime de dispoziții din *Codul penal* și chiar *civil* în materie de persoane? Este ea oare un indiciu al crizei, sau un semn de progres?

C. Se pare, totuși, că preopinentul nostru își dă seama de posibilitățile de legătură dintre această dezorientare individuală și criza morală socială propriu-zisă. Căci, mai departe, se întreabă:

I. Mediul social, constînd în organizația politică-juridică..., nu e suficient a țipa și a da din mîini pentru a nu te îneca și oamenilor slabi le trebuiesc colace de salvare și aceste colace sînt pregătirea unui mediu social conform... „Pentru a defini criza morală, trebuie (deci) să avem în vedere numai viața politico-socială? (și nu și)

II. viața grupelor ca entități (în raport cu indivizii care le alcătuiesc) și a indivizilor din ele în raport cu aceste grupe? — stat, județ etc., corporații,

III. clase sociale — sau (chiar)... viața intimă a oamenilor luați în tot?"

Iată programul de întrebări ce ne sînt puse înainte pentru dezlegare.

Înainte de a încerca însă cercetarea, cîteva cuvinte preliminare asupra acestui program și a condițiilor în care o întreprindem noi astăzi.

Trebuie să mărturisim, mai întîi, că problema care ni se pune e extrem de gravă și de grea. Ea necesită, spre a fi dezlegată în chip satisfăcător, o întreagă concepție despre lume și viață.

Gîndurile noastre proprii sau de mult la pînda fenomenelor simptomatice ale vremii, ale „semnelor vremii" — cum i se zice de obicei.

Întrebările propuse nu fac decît să precipite un șir de gînduri pe care, nesocotindu-le, pînă acum, destul de coapte, ne sfiam să le dăm încă la lumină. Solicitați însă viguros de întrebările de mai sus, ca de niște cărări de mult umblate, dăm aci prima schiță aproximativă a unor încercări mai dezvoltate de răspuns, care constituiesc centrul preocupărilor noastre spirituale de multă vreme.

Observațiile corespondentului nostru ne par, în genere, destul de juste. Întrebările sînt puse limpede și sugerează bine cititorului cam despre ce va fi vorba în răspuns. Abia dacă am fi dorit stilul ceva mai puțin neglijent, așa încît să nu ne oblige să facem adaosurile dintre paranteze. Dar și aci, faptul că rîn-

durile de mai sus fac parte dintr-o simplă scrisoare adresată cîtorva prieteni, şi nu dintr-un document destinat publicităţii, constituie poate o justificare suficientă. (Şi trebuie chiar să-mi rog eu corespondentul să mă ierte că fac acest uz de consideraţiile sale.)

Nu putem totuşi lăsa fără de răspuns imediat două aserţiuni pe care corespondentul nostru le-a strecurat, de altfel subsidiar, printre întrebările sale, aserţiuni pe care am dori să le scoatem prin aceasta îndată la discuţie.

Prima replică se leagă de întrebarea menţionată la punctul 3; anume, de ideea după care divergenţa autorilor în ce priveşte tălmăcirea crizei fac pe preopinentul nostru să se-ntrebe dacă această criză este numai o aparenţă sau există cu adevărat? Vom arăta, mai departe, atunci cînd vom proceda la definirea termenului criză, ce înţeles au divergenţele în interpretarea fenomenologică a ei... Menţionăm aci numai părerea noastră, că, departe ca această divergenţă să fie un semn inspirator de îndoială asupra existenţei ei (3), ea ne apare mai vîrtos ca un simptom de generalitate şi de proteiformitate, care accentuează criza şi care face sarcina celui preocupat să-i afle rosturile adevărate şi înţelesul ei esenţial şi mai interesantă, şi mai grea.

Corespondentul nostru pare, de altfel, că se apropie el însuşi de acest fel de a vedea (B. II).

A doua aserţiune pe care o respingem din formularea condiţiilor cercetării este ideea menţionată în frazele finale de la punctul 8. A, atunci cînd preopinentul nostru spune: „Nu poţi spune că un criminal ordinar sau, mai bine, un om de nimic trece printr-o criză morală, căci lui chestiunea nici nu i se pune, cum nu se pune nici pitecantropului istoric". Chestiunea „de care e vorba aci este, evident, criza morală individuală, de care era vorba cu cîteva rînduri mai sus, adică, fie conştiinţa neputinţei morale, fie dezorientarea morală a criminalului sau a omului de nimic amintit" (8. A prima).

Am spus că nu împărtăşim deloc acest mod a vedea. Ne surprinde chiar să-l aflăm sub mîna corespondentului nostru, care a cetit pe Dostoievski — pe care îl citează, de altfel, în scrisoarea din care am extras pasagiile de mai sus. Mai poate el crede că există astfel de oameni „de nimic", pentru care să nu existe criză sufletească corespunzătoare condiţiilor precizate în

aceste rînduri? E aci poate consecinţa faptului de a nu fi venit în contact mai de aproape cu astfel de criminali, dar e poate şi un fapt ceva mai grav, asupra căruia ne vom opri puţin.

Nu bagă de seamă oare corespondentul nostru că a socoti pe condamnaţii în numele criteriului moralei „sociale" incapabili de reacţiune sufletească individuală asemeni „Bestiei", cu care îi compară, însemnează a suprapune cu totul viaţa psihică asupra vieţii morale; cu alte cuvinte: însemnează a socoti ca unic tip posibil de relaţii între viaţa sufletească a individului şi viaţa morală a colectivităţii o inserţie stereotipă a individului complet imoralizat, în mediu, inserţie care nu caracterizează poate decît structura spirituală a Statelor Unite ale Americei de azi (în care orişice originalitate este considerată ca imoralitate, termenul de „izbitor" [*shocking*] însemnînd acelaşi lucru cu impudic, imoral)?

Nu-şi dă el seama, mai ales, că, făcînd astfel, îşi retrage dreptul de a mai formula întrebările de la capitolul 8 (care, toate izvorăsc din ipoteza că ar exista o deosebire între criza sufletească a individului şi criza morală a colectivităţii) — atunci cînd într-o astfel de frază rezolvă, în prealabil, negativ această întrebare, şi prin aceasta înlătură orice ipoteză de acest fel?

E poate aci o consecinţă a judecătorului care, în loc să caute a fi „om de omenie", „încearcă să se dubleze de un pastor protestant", aşa cum scrie, cu multă luciditate, corespondentul nostru însuşi, al reprezentantului acelei dreptăţi ciunte, care nu izbuteşte decît să răstignească pe Hristos pentru „raţiuni de stat" şi să dea drumul lui Varava... şi aceasta ne dovedeşte poate că principala cauză pentru care corespondentul nostru n-a ajuns să se dumirească asupra crizei e tocmai confuzia celei de a doua ordine de lucruri...

În ceea ce priveşte *planul* pe care-l vom urma în expunerea celor ce urmează, îl împrumutăm programului pe care l-am propus în două rînduri cercetării Congresului Federaţiei Asociaţiilor Creştine Studenţeşti, cu modificările impuse de circumstanţă.

.El cuprinde:

1) *o încercare de definiţie* a ideii de criză, prin degajarea esenţialului din noţiunile particulare întrebuinţate sub acelaşi nume în medicină, în economie şi în viaţa socială şi morală în limbajul curent etc.;

2) o cercetare a *crizei sociale a vremilor noastre*, [atît] în genere, cît și în fiecare din aspectele ce se pot izola în viața socială:

I. Criza *economică*, dezechilibrul, sărăcirea Europei etc.;

II. Criza *culturală*, răsturnarea valorilor etc.;

III. Criza *morală* și *juridică*, transformarea normelor și uzurilor;

IV. Criza *politică*, conflictul actual între autoritate și anarhie;

3) o cercetare a *crizei vieții individuale de azi*; aspectul resfrîngerii în individ a tulburărilor sociale de mai sus:

I. Dezorientarea sau criza *scopurilor* propuse individului;

II. Neputința sau criza *mijloacelor* de realizare a scopurilor;

4) o încercare de degajare a *cauzelor ocazionale* ale crizei și de determinare a aspectelor ei fundamentale, încercînd de a desprinde fizionomia *crizei istorice* prin care trecem. O vom face degajînd succesiv:

I. Efectele *războiului* cel mare;

II. Simptome vădind o *schimbare de structură* a lumii sociale;

III. Tendințele noii *orientări spirituale*;

5) o încercare de încoronare *metafizică* a acestor cercetări, prin degajarea *înțelesului esențial al crizei*, pe calea următoare:

I. Determinarea *generalității crizei în natură*;

II. Cercetarea *interpretărilor raționale și naturale* ale crizei;

III. Cercetarea *înțelesului creștin* al ei;

IV. Arătarea în ce fel interpretarea creștină *integrează* sensul *istoric* al crizei, în sensul ei *metafizic* (ca concluzie).

St. Cloud, august 1927

BIBLIOGRAFIE SUMARĂ ASUPRA CRIZEI VREMILOR NOASTRE

Criza economică

Les problèmes actuelles de l'économie; numărul din aprilie 1921, din „Revue de Métaphysique et de Morale", consacrat în întregime problemelor economice de după război.

AFTALION, *Les crises périodiques et cycliques de surproduction*, 2 vol., în 8° P.U.F. lucrare capitală asupra chestiunii; cuprinde, în partea I, o analiză a faptelor și, în a II-a, o cercetare a teoriilor explicative.

LESCURE, *Les crises de surproduction*, 1 vol. gros, în 8°, cuprinde o cercetare amănunțită a circumstanțelor ce însoțesc crizele economice (istoric al fiecărei crize).

KEYNES, *Les conséquences économiques de la paix*, 1 vol., în 16° N. R. F.; minunată analiză a circumstanțelor economice de după război.

De curînd, autorul a dat o serie de noi consecințe economice ale păcii.

VALOIS, *L'économie nouvelle*, 1 vol., în 12° N. L. N., în care autorul e pesimist; dă o serie de studii sintetice asupra situației economiei în timpul războiului și a transformărilor ce i-au urmat.

Vezi și ST. GERMAIN MARTIN, *De la prétendre faillite des lois économiques depuis 1914*, 1 vol., în 8°, Paris, 1924.

Criza culturală

SEAILLES, *Les affirmations de la conscience moderne.* Teza culturii laice.

Examen de conscience, 1 vol., în 12°. „Cahiers du mois". Expunere sintetică.

BERDIAEFF, *Un nouveau Moyen-Âge*, 1 vol., în 12°. Roseau d'or, Plon.

Teza unui ortodox.

KEYSERLING, *Le monde qui nait*, 1 vol., în 12°. Stock.

Apologia Orientului. Un Orient cam fictiv.

GANDHI, *La jeune Inde*, 1 vol., în 12°. Stock.

Apărarea Indiei împotriva Apusului.

KAKUZO, *Le livre du thé*, 1 vol., în 12°.

Religia Extremului Orient.

MARITAIN, *Antimoderne*, 1 vol., în 12°. „Revue des Jeunes".

Semnalul recent al Renașterei tomiste.

MASSIS, *Défense de l'Occident*, 1 vol., în 12°. Roseau d'or, Plon.

MAURRAS, *Romantisme et Révolution*, 1 vol., în 8°, Nouv. Libr. Nat.

Apologia clasicismului.
RATHENAU, *Où va le monde*, 1 vol., în 12°. Payot.
ROMIER, *Explication de notre temps*, 1 vol., în 12°.
TAGORE, *Saadhana*. În românește, tradusă de N. Crainic, la Cultura Națională.
TRUC, *Notre temps*, 1 vol., în 12°.

Criza morală și juridică și criza politică

Morala

BUREAU, *L'indiscipline des mœurs*, 1 vol., în 8°. Bloud & Gay.
Carte sintetică.
BELOT, *Notre morale*, 1 vol., Alcan.
Expune tezele moralei laice.
GILLET, *La morale et les morales*, R. D. J.
Expunerea tezei catolice contra moralei laice.
GIDE, *L'immoraliste*, 1 vol., în 12°. „Mercure de France".
KROPOTKINE, *L'Éthique*, 1 vol., în 12°. Stock.
Istoria eticii din punct de vedere al materialismului istoric.
PARODI, *Le problème moral dans la pensée contemporaine*, 1 vol., în 8°. Alcan.
MAURRAS, *Les amants de Venise*, 1 vol., în 12°. Flammarion.
Critica moralei romantice.

Politica

ALAIN, *Éléments esquissés d'une doctrine radicale*, 1 vol., în 16°. N. R. F.
Cea mai recentă apologie individualistă.
Vezi, de același: *L'individu contre les pouvoirs*.
MAURRAS, *Enquête sur la monarchie*, 1 vol., în 8°. N.I.N.
Teza tradiționalismului regalist.
BOUGLÉ, *La démocratie devant la scéne*, 1 vol.
Replică democratică.
SOREL, *Réflections sur la violence*, 1 vol., în 12°. Riviere.
Teza sindicalistă.
DURKHEIM, *Division du travail social*, 1 vol., în 8°. Alcan.

Încercare sociologică. Fundare a tezei radicale.
BOURGEOIS, *Les solidarisme*, 1 vol., în 8°.
Teza radicalismului socialist.
HUBERT, *Le principe d'autorité dans la démocratie*, 1 vol., în 8°.
Răspuns tradiționaliștilor.
VALOIS, *Le fascisme*, 1 vol., în 12°.
Național-socialism-fascism.
ROMIER, *Nation et civilisation*, 1 vol., în 12°
PARODI, *Traditionnalisme et démocratie*, 1 vol.
Critica tradiționalismului.
BARRÈS, *Scènes et doctrines du Nationalisme*, 1 vol., în 12°. Plon.
MARITAIN, *Primauté du Spirituel*, 1 vol., în 12°.
Rouseau d'or, Plon.
Teza catolică.
LENIN, *État et Révolution*.
Teza comunistă.
KAUTSKY, *Terrorisme et Communisme*.
Teza socialistă.

Dreptul

HAURRIOU, *La cité moderne et les transformations du droit*, 1 vol., în 8°. „Nouvelle journée".
Expunere sintetică.
DUGUIT, *Le droit social, le droit individuel et les transformations de l'État*, 1 vol., în 16°. Alcan.
DUGUIT, *Les transformations du droit privé depuis le code Napoleon*, 1 vol., în 12°. Hachette.
SALNILLES, *L'individualisation de la peine*.
Etc.

1. ÎNCERCARE DE DEFINIȚIE A CRIZEI

Prima grijă a cercetătorului e să-și definească termenii, să însemne precis înțelesul cuvintelor pe care le întrebuințează. În ordinea judecăților de realitate, se poate spune că cele mai multe neînțelegeri vin din partea repeziciunii vocabularului.

De criză se vorbește cu prilejul mai multor fenomene, în mai multe ordine de lucrări, fără nici o legătură aparentă. De aceea, determinarea înțelesului acestui cuvînt, atît de des și de divers întrebuințat, nu poate fi decît produsul unei abstracții a înțelesului său esențial, din aceste întrebuințări particulare.

Auzim vorbindu-se de *criză* în *medicină*, cînd e vorba despre criza tifosului de exemplu, despre care se spune că are loc în a douăzeci și una zi de la declararea boalei.

În *fiziologie*, auzim vorbindu-se de o criză a creșterii, al cărei înțeles e clar; sau de o criză de nutriție sau de pubertate; în genere, de crize funcționale.

În *economie*, auzim vorbindu-se de crize de supraproducție, de crize financiare generalizate sau de criza cutărei case sau a cutărei industrii.

Auzim vorbindu-se adesea, de asemeni, de o criză *socială*, de crize *istorice*, de crize *spirituale*.

În sfîrșit, limbajul comun se ocupă adeseori de crize de *nervi*, de crize *ministeriale* sau de „vremile de criză prin care trece țara" (de la Romicus[1] cetire — nota bene).

Ce e comun tutulor acestor noțiuni, atît de disparate?

Să începem prin a preciza oarecum înțelesul particular al diferitelor expresii de mai sus în care am întrebuințat cuvîntul criză.

Fără să pretindem a fi făcut numărătoarea tuturor cazurilor în care poate fi vorba de acest cuvînt, socotim înșirarea de mai sus suficient de exemplificativă și de diversă, pentru ca abstracția să prezinte un caracter suficient de generalitate, pentru definițiunea ce ne preocupă.

Ce-nseamnă oare-n medicină termenul de criză? În orice boală cronică, termenul criză se întrebuințează pentru perioade de manifestare acută a bolii. De pildă, criză de apendicită, criză de nervi etc. În cazul bolilor acute, criză însemnează punctul de accentuare maximă a simptomelor patologice. De pildă, criza tifosului, a scarlatinei etc.

După criză, simptomele maladiei scad în intensitate (sau bolnavul moare).

În economie, cazul cel mai des întrebuințat e acel al crizelor periodice de supraproducție.

Aci, prin criză se înțelege acel moment al dezvoltării economice, fie al întregii economii, fie al unei singure ramuri de producție (determinate), în care prosperitatea atinge maximul și după care are loc, mai mult sau mai puțin brusc, o răsturnare a *tendinței prețurilor*.

Tot aci, prin criză financiară se înțelege, de obicei, lipsa de credit: prin criză de numerar, lipsă de bani gheață. În genere, o lipsă care vădește un dezechilibru între două operațiuni economice determinate.

Tot în economie se zice că o casă trece printr-o criză atunci cînd traversează o perioadă defavorabilă a dezvoltării sale sau o fază anormală și primejdioasă.

În fiziologie, se vorbește de crize funcționale atunci cînd au loc tulburări în exercitarea regulată a acestor funcțiuni. De pildă, se zice că un individ traversează criza pubertății atunci cînd apariția unor noi secrețiuni organice provoacă o tulburare a exercițiului normal al celorlalte funcțiuni. La fel sînt crizele de creștere etc.

În sociologie, se poate vorbi de crize sociale, în sensul fie al unui dezechilibru între diferitele forțe sociale, ca, de exemplu, sporul unei anumite categorii în detrimentul alteia, fie în sensul de lipsă, fie în sensul de tulburare. De pildă, criza funcționarilor sau „momentele de criză prin care trece țara" („Universul"[2]!).

Prin criză ministerială se înțelege, de obicei, schimbarea de guvern.

De crize istorice, auzim adesea, atunci cînd se vorbește despre raporturile creștinismului cu Imperiul Roman; se spune, apoi, că Renașterea e o criză a spiritului Veacului de Mijloc[3]; că Reforma e o criză a catolicismului, sau că, pe timpul „Frondelor"[4], regalitatea franceză trecea prin criză.

Vorbind de criza spirituală, Valéry rezumă o serie de considerațiuni interesante, în fraza:

„Savoir et devoir, vous êtes donc suspects"[5].

Ideile generale care se desprind din toate aceste determinări sînt următoarele:

1) ideea de criză e o noțiune privitoare la o stare dinamică, la o devenire;

2) ea însemnează o schimbare, o trecere, un moment de schimbare, de răsturnare de tendințe, o tulburare mai mult sau mai puțin bruscă, însă todeauna simțită;

3) nu orice devenire poate trece printr-o criză, ci numai o devenire ordonată, o devenire organică, o devenire direcționată sau o devenire normală, adică o devenire alcătuind, măcar sub un anumit raport, o devenire organizată, un „proces" de devenire, a cărei „direcție" e dată sau măcar implicată;

4) criza ar fi, deci, starea sau momentul în care un proces normal de devenire s-ar găsi în stare de abatere, sau de schimbare de direcție, sau de tendință;

5) o întrebare ar putea fi pusă: dacă nu cumva această schimbare de tendință nu trebuie să fie, ea însăși, organică și nu accidentală, pentru a avea o adevărată criză.

Aci, răspunsul e mai greu de dat, căci, dacă de multe ori criza are în medicină un caracter regulat, pe care cercetătorii par a-l descoperi de curînd și în ansamblul procesului economic, nu e mai puțin adevărat că, tot de multe ori, criza are un caracter surprinzător și pasager. (E adevărat că acest caracter poate fi lesne confundat cu anormalitatea însăși, dar sînt nuanțe peste care e destul de greu de trecut.)

Trebuie însă să ne ferim de a încerca să strîngem realitatea mai mult decît se lasă strînsă ea însăși, sub pretextul rigurozității logice; căci, de cele mai multe ori, dăm pasul fanteziei. Noi ne mulțumim că am putut determina două elemente esențiale și indispensabile care, într-un fel sau într-altul, intră în chip *necesar* în definiția oricărei crize.

Aceste *două caractere esențiale*, pentru a putea vorbi cu înțeles de criză, sînt:

1) conștiința existenței unui mers *normal* al lucrurilor;

2) constatarea unei *anormalități*.

3) De cîte ori, într-un proces, se poate constata o anormalitate în dezvoltarea funcțională, termenul criză își poate găsi înțeles, cu condițiunea dublă a specificării procesului și a tendinței considerate ca „normale". În acest fel, se va putea vorbi de criză, prin urmare, chiar atunci cînd anormalitatea ar putea părea ea însăși supusă unor oarecare reguli, ca în crizele medicale sau în crizele periodice de surproducție, cu condiția de a considera ca fundamentală tendința de urcare a temperaturii sau a prețurilor. În acest caz, care e, de altfel, cazul ideal, criza nu mai e decît o răsturnare de tendințe, prin raportare la starea anterioară, dar nu mai e, propriu-zisă, anormală, ea fiind integrată într-un ritm considerat el însuși ca normă (alternarea de tendințe contrare) a procesului întreg, în locul tendinței uniforme și parțiale.

De aci se desprinde caracterul esențialmente *relativ* al anormalității. Nu e vorba de o abatere de la un proces întreg în criză, ci numai de o abatere de la o tendință primordială, luată în considerație ca primitivă. Dacă, de cele mai multe ori, criza apare ca o anormalitate absolută, este pentru că, în toate aceste cazuri, lipsește cercetătorului viziunea procesului întreg, fie că ritmul nu există, fie că nu poate fi stabilit. Dar, tocmai în acest caz, criza este mai interesantă, pentru că e un mijloc de a întrezări, dincolo de abatere, o nouă tendință cu ajutorul căreia spiritul să poată pune ordine în lucruri.

Constatarea existenței crizei este, prin urmare, o chestiune de observație pe care oricine o poate face... sau nu o face. Nu e nevoie să te adresezi nici unui autor, spre a te lumina dacă există sau nu criză, în cutare sau cutare proces de devenire. Constatarea atîrnă numai de doi factori: 1) de conștiința unei „stări normale", considerată ca un punct de reper, și 2) de conștiința unei schimbări simptomatice a acestei stări de lucruri (simptomatice, adică, cu cauze presupuse, ascunse în devenirea însăși, sau măcar cu înțeles, pentru a înțelege devenirea în întregul ei). Remarc, de altfel, că a doua întrebare cuprinde implicit pe cea dintîi, deși confuz, căci, pînă nu răspunzi la prima întrebare, definind starea normală, nu poți răspunde la o a treia și cea mai importantă întrebare: ce anume s-a schimbat?

Știind acum cele însemnate mai sus, e ușor de răspuns la întrebarea pusă (mai bine zis, la nedumerirea) de preopinentul nostru la punctul 2 al planului său de cercetare: de ce nu sînt autorii de acord în interpretarea lor a crizei?

De ce, fiecăruia, „criza" îi pare a fi „altceva"? E pentru că fiecare se referă la „altceva", cînd vorbește de așa-zisa stare normală.

Pentru unii e una, pentru alții alta. De multe ori se dă chiar numele de criză morală unor crize cu totul de alt ordin, după cum vom vedea mai departe. De aceea, nicicînd nu e mai oportună definiția exactă a lucrurilor despre care este vorba. Repet, deci, remarca făcută în altă parte, și anume: faptul că autorii nu fac să consiste criza morală în același lucru și nici chiar într-o

criză cu adevărat morală, nu vădește deloc că o criză morală nu există. Am arătat mai sus singurele îndreptățiri ale unei asemenea afirmații, enumerînd condițiunile de definire a crizei.

Dimpotrivă, această divergență e mai curînd un simptom că așa-zisa „criza morală“, departe de a fi unică și simplă, avem de-a face cu crize în nenumărate ordine de lucruri. Și, înainte de a încerca o sinteză a acestora, e bine să aruncăm o privire asupra cîtorva categorii de diviziuni; cu alte cuvinte, să întreprindem o analiză a principalelor tipuri de criză observabile și observate, urmînd ca apoi să încercăm o sinteză prin determinarea raporturilor în care stau aceste tipuri, unele față cu celelalte.

Cu aceasta, intrăm în cercetarea propriu-zisă.

2. CRIZA ECONOMICĂ DATORITĂ RĂZBOIULUI

O cercetare a crizei economice în legătură cu criza morală își găsește îndreptățire în ideea că structura morală a unei vremi e întotdeauna în legătură cu toate împrejurările vieții omenești și că, între diferitele aspecte pe care le izolăm, întregul complex al vieții sufletești individuale și sociale e o necontenită interdependență, fiecare fiind, în același timp, condiționat și condiție a celorlalte.

În cazul special care ne preocupă, criza din ordinea economică nu a contribuit cu puțin la răsturnarea de valori, ci într-un anumit înțeles, atît moral, cît și mai adînc, spiritual, s-ar putea spune că a fundat această criză. Lucrul e lesne de înțeles, dacă ne gîndim că structura spirituală a lumii dinainte de 1914 se bizuia pe o minunată înflorire tehnică și prosperitate materială și de aceasta se lega o supoziție și un ideal etic, credința materialistă istorică, pe care o moștenesc de fapt curente trecute de 1914, anume, că progresul tehnic, aducînd bunăstarea, aduce, implicit cu sine, și fericirea oamenilor... E firesc, deci, ca tulburarea adusă de război în mersul dezvoltării economice și a prosperității să aibă consecințe în ordinea lumii idealurilor vremii.

Criza economică a constat, în primul rînd, în tulburarea raporturilor dintre producție și consumație. Și aceasta, pe mai multe căi.

Rezum aci esențialul cercetărilor îndelungi ale unor economiști de talia lui Keynes, Rathenau, Hawtrey și alții.

1) Războiul a adus cu sine o *imensă distrugere de valori.* Nu numai milioane de vieți și de valori de consumație au fost risipite și prădate, dar și milioane de ore de lucru și de instrumente de producție. Stocuri de aprovizionări, locuințe, averi, uzine, biblioteci au fost arse sau jefuite pentru motive strategice sau de alt ordin, vapoare ce valorau milioane, torpilate, hectare întregi de pădure arse sau răvășite de bombardament, terenuri întinse sustrase culturii, sate arse pe tot teatrul de război, care de data aceasta se întindea cordon de la mări la mări, peste toată fața uscatului. Această distrugere s-a făcut pe două căi:

a) fie distrugînd direct valorile,

b) fie deturnînd spre risipă și distrugere, pe calea organizării națiunii producătoare pe picior de război eforturile ei spontane creatoare de valori.

Consecința: *sărăcirea națiunilor beligerante*, învinse sau învingătoare. Acesta este primul factor general de tulburare. Criza economică înseamnează, după război, în primul rînd mizerie, înlocuind înflorirea dinainte de 1914.

2) La aceasta se adaugă un alt complex de împrejurări, mai subtile, dar strict legate de cea dintîi. Spre a putea aproviziona milioanele de oameni mobilizați pe diferitele teatre de război, *statele au trebuit să-și asume sarcina aprovizionării lor, fie producînd direct muniția*, echipamentele și proviziile alimentare, fie măcar *controlînd izvoarele de producție* și coordonîndu-le eforturile în vederea acestor nevoi. O imensă armată de producători sedentari, sau de etapă, munceau exclusiv în vederea „consumatorului de pe front“. Și cum acesta nu putea produce utilități în schimbul celor consumate, el fiind dator către stat alte servicii, acestea mai ales destructive, statul a fost nevoit să facă față el însuși pentru acești consumatori în slujba sa.

Aci începe așa-zisa *problemă a creditelor de război.* Statul a trebuit să plătească aprovizionările furnizorilor săi. Toată națiunea producătoare a devenit astfel furnizoarea statului.

Dar, cum putea statul plăti aceste furnituri, de vreme ce „mobilizații“ nu-i produceau nimica efectiv în schimb. Veniturile obișnuite ale statului, veniturile bugetare întrebuințate în creditele ordinare se fac, de obicei, din veniturile produca-